TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE — FÜNFTER BAND

DER GANZEN REIHE XXXV. BAND

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1910

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/texteunduntersuc35akad

INHALT DES 5. BANDES DER DRITTEN REIHE

(DER GANZEN REIHE XXXV. BAND)

Koch, Hugo, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. IV, 174 Seiten. 1910.	Heft 1
Irenaeus gegen die Häretiker. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Buch IV u. V in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian. Hrsgeg. von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. VIII, 264 S. 1910.	Heft 2
Weiss, Bernhard, Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung. II, 110 Seiten. 1910.	Heft 3
Ein Jüdisch-Christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. [The odes of . . . . . Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack. VII, 134 Seiten. 1910.	Heft 4

CYPRIAN

UND

DER RÖMISCHE PRIMAT

EINE

KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

HUGO KOCH

Consuetudo sine veritate
vetustas erroris est.
Cypr. Ep. 74, 9

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

CYPRIAN

UND

DER RÖMISCHE PRIMAT

EINE
KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTLICHE STUDIE

VON

HUGO KOCH

Consuetudo sine veritate
vetustas erroris est.
Cypr. Ep. 74,9

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

OCT 11 1937

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 5. BAND HEFT 1

35. BAND HEFT 1

Vorwort.

Im Jahre 1902 veröffentlichte Leo Nelke eine Untersuchung über „Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians“ (Thorn, Selbstverlag), dem Vorwort und der Einleitung zufolge als Vorarbeit für eine im wesentlichen fertige Darstellung des römischen Primates in der ältesten Kirche und Charakterisierung der altchristlichen Primatsidee. Diese Hauptarbeit ist bis jetzt nicht erschienen. Die Vorarbeit ist aber jedenfalls sehr dankenswert, da in der Primatsfrage die Stimme des Bischofs von Karthago, wie Nelke hervorhebt, ohne Zweifel aus den ersten Jahrhunderten die bedeutendste und wichtigste ist. Freilich wird eine volle Einmütigkeit über die Chronologie der cyprianischen Korrespondenz kaum je erreicht werden. Sie hat aber für Feststellung und Bewertung der Primatsgedanken Cyprians auch nicht die Bedeutung, die ihr Nelke zuzuschreiben scheint. Briefe, über deren gegenseitiges zeitliches Verhältnis kein Zweifel obwalten kann, liefern mit genügender Klarheit das Ergebnis, daß Cyprian seine Anschauung über die Stellung der römischen Kirche weder geändert noch in praxi verleugnet hat. Er hat der römischen Kirche und ihrem Bischof nie einen Rechtsprimat irgendwelcher Art zuerkannt, sie auch nie als unentbehrliches Zentrum der kirchlichen Einheit angesehen. So lebhaft seine Beziehungen zu Rom waren und so sehr er sich bemühte, sie auch bei Meinungsverschiedenheit im Geleise des Friedens zu halten — in seinem Kirchenrecht oder gar in seiner Dogmatik hat die römische Kirche kein eigenes Kapitel, zu einem Tractatus de Romano Pontifice fehlt bei ihm jeder Ansatz.

Da sich in den letzten Jahren verschiedene Stimmen über die Stellung Cyprians zum römischen Primat vernehmen ließen und verschiedene Beweisgänge eingeschlagen wurden, so war es geboten, diesen Beweisen im einzelnen nachzugehen. Es

ging mir dabei, wie es dem leider so früh verstorbenen Krumbacher bei der Lektüre eines Buches erging (Gesch. d. byzant. Literatur[2] 1897, S. 644): durch die Art der Beweisführung wird man nur in der Überzeugung bestärkt, daß es das, was bewiesen werden will, gar nicht gegeben hat.

Cyprian kennt kein Papsttum, weder in der Dogmatik noch im Rechte. Aus dieser Tatsache habe ich auch die dogmengeschichtlichen Konsequenzen gezogen. Die Geschichte durch das Dogma zu überwinden oder einer anklopfenden wissenschaftlichen Erkenntnis in dogmatischem Interesse von vornherein die Türe zu verschließen, ist auf die Dauer nicht möglich. Die Wissenschaft im strengen Sinne kann zwar nicht absolut „voraussetzungslos" sein, aber es muß ihr jederzeit freistehen, auch die Grundlagen und Voraussetzungen nachzuprüfen und, wenn notwendig, richtigzustellen. Eine Forschungsmethode, die jeder Historiker anwendet, wenn es sich um spätere Jahrhunderte und um kein kirchliches Dogma handelt, darf nicht außer Betrieb gesetzt werden, wo die Anfänge großer Erscheinungen und zu Dogmen gewordene Anschauungen in Frage stehen.

Diese Studie ist zum Bekenntnis geworden. Der Gedanke, daß ich damit manchen Enttäuschung und Schmerz bereiten werde, durfte mich von der Veröffentlichung nicht abhalten. Die, deren Wohlwollen und Freundschaft ich erfahren durfte und denen ich zu Dank verpflichtet bin, dürfen mir glauben, daß ihr Schmerz nicht größer sein kann als der meine es ist, wenn ich von ihnen nicht mehr verstanden werde. „Melius est, ut scandalum oriatur quam ut veritas relinquatur", hat der hl. Bernhard und vor ihm Gregor I. gesagt. Wer das offen ausspricht, was er im ernsten Antlitz der Vergangenheit geschaut, was sich ihm in stillen Stunden der Arbeit als Überzeugung aufgedrungen hat, entgeht dem furchtbarsten Anathem, das es gibt, — dem Anathem der beleidigten Wahrheit und des gequälten Gewissens.

Braunsberg, im März 1910.

Hugo Koch.

I.

Auf den Bischof Cyprian von Karthago († 258) waren von jeher die Blicke der Theologen und der Historiker gerichtet, wenn sie vom Primate des römischen Bischofs und seiner patristischen Bezeugung, von der Geschichte des Papsttums und der Stellung, die die römische Kirche schon im Altertum einnahm, handelten. In den heißen Streitschriften zwischen katholischer und protestantischer Gelehrsamkeit war er ein vielgenannter Kirchenvater, den beide Teile für ihre Auffassung von Christentum und Kirche anriefen.

Je eifriger aber dann die Geschichtsforschung bestrebt war, die konfessionelle Voreingenommenheit abzustreifen, sich in den Geist vergangener Zeiten hineinzudenken und die Gedankenwelt führender Geister in lebendiger Wechselwirkung mit ihm zu erfassen und zu würdigen, desto unbefangener konnte man auch die Persönlichkeit und das Kirchentum Cyprians charakterisieren[1].

In der durch das vatikanische Konzil hervorgerufenen Bewegung wurde die Aufmerksamkeit aufs neue auf den Bischof von Karthago hingelenkt, der historische Blick dabei freilich wieder vielfach getrübt. Wieder rissen sich die Parteien um Cyprian. Seine Anerkennung des Primates wurde zumeist als selbstverständlich vorausgesetzt und nur seine Stellung zur päpstlichen Unfehlbarkeit in die Debatte gezogen[2]. Doch fehlte

1) Vergl. schon die Ausführungen (vermutlich von Drey) in der Tübinger theol. Quartalschr. 1823, 510—532.

2) Granderath-Kirch, Geschichte des vatikanischen Konzils III (1906), 21. 187. 190. 443. Auf dem Konzil wurde schließlich einem Redner, der zugunsten der Unfehlbarkeit sprach und die aus Cyprian

BQ 25 T3

es nicht an Stimmen, die sofort einen Jurisdiktionsprimat bei Cyprian überhaupt bestritten[1].

Um so mehr war man auf der andern Seite darauf bedacht, den ältesten Stimmen über das Ansehen der römischen Kirche einen möglichst vollen Klang und weiten Umfang zu geben, und man ließ sich fortan darin nicht gern von solchen stören, die zu peinlicher Abwägung der Worte und zu sorgfältiger Erforschung der Gesamtanschauung und der ganzen kirchlichen Umwelt eines Schriftstellers mahnten. Und diese Stimmung ist auf katholischer Seite vorherrschend geblieben. Liest man nur irgendwo von einem Vorrang, von der hervorragenden Stellung, vom Primat der römischen Kirche oder des römischen Bischofs, so ist man gleich geneigt, das Gefäß bis an den Rand zu füllen, den Jurisdiktionsprimat, den Universalepiskopat und die Unfehlbarkeit des Papstes hineinzugießen. Nicht selten lugt aus den Löchern des Beweismantels das beliebte dogmatische Schema hervor: der Papst hat laut Dogma diese Gewalten, er muß sie also von Anfang an gehabt haben, und die Kirche muß sich dessen bewußt gewesen sein, also sind jene Stellen oder Vorgänge in diesem Sinne zu verstehen[2]. Ein derartiges Schlußverfahren ist aber nicht bloß nach allen Regeln geschichtlicher Methode falsch, sondern auch für das Dogma, dem es dienen will, gefährlich, da es sich, wenn der geschichtliche Beweis für den Schlußsatz nicht gelingt, gegen das Papsttum wendet. Der Historiker muß nämlich gerade umgekehrt verfahren: er darf nicht vom Dogma ausgehen, sondern muß die ältesten Zeugen unbefangen vernehmen und aus ihren Aussagen seine dogmengeschichtlichen Schlüsse ziehen.

---

geholten Einwände in seiner Art zu entkräften suchte, von verschiedenen Seiten zugerufen, es sei oft genug vom hl. Cyprian die Rede gewesen (S. 448).

1) Janus (= Döllinger), Der Papst und das Konzil. Leipzig 1869, 93.

2) So schrieb Paul v. Hoensbroech in der Ztschr. f. kath. Theol. 14 (1890), 193: „Hat der göttliche Stifter der Kirche dem Petrus und seinen Nachfolgern wirklich das Oberhirtenamt über die gesamte Kirche übertragen, ist somit dieses Oberhirtenamt für die von Christus gegründete Kirche wesentlich, so kann es in der Tat nicht sein, daß diese gottgewollte Macht jahrhundertelang sich nicht geäußert hätte.“

Man kann die Anschauungen, die in der Folgezeit über die Lehre Cyprians von der römischen Kirche hervortreten, in drei Gruppen gliedern: 1. solche, die bei ihm einen Jurisdiktionsprimat bezeugt finden; 2. solche, die ihn als Vertreter einer reinen Episkopalverfassung, allenfalls mit Anerkennung einer symbolischen Bedeutung des römischen Bischofs für die Einheit der Kirche, jedenfalls mit Ausschluß eines realen und aktiven Primates irgend welcher Art, bezeichnen; 3. eine mittlere Anschauung, die ihn der römischen Kirche zwar keinen eigentlichen Jurisdiktionsprimat, aber doch den Charakter eines realen Einheits- und Mittelpunktes der Gesamtkirche zuerkennen läßt, die zugleich ein Schwanken oder eine Entwicklung oder einen Widerspruch zwischen früheren und späteren Äußerungen, oder zwischen seinen Worten und seinem Verhalten im Ketzertaufstreit annimmt, und diese Unsicherheit auf ihrem eigenen Antlitz widerspiegelt.

Diese Gruppen sind nicht etwa konfessionell geschieden, aber immerhin sind in der ersten und dritten Gruppe vorwiegend katholische, in der zweiten vorwiegend protestantische und altkatholische Theologen, die letzteren nur in der zweiten Gruppe, zu treffen. Die erste und die zweite Gruppe stehen sich unversöhnlich gegenüber, während ihre Grenzen zur dritten, zur Mittelgruppe, hin im einzelnen fließend sind.

Zur ersten Gruppe gehören — ohne daß Vollständigkeit der Aufzählung bei einer der drei Gruppen angestrebt wäre —: Rieß[1], Peters[2], v. Hoensbroech[3], Chapman[4], Nelke[5],

1) Der hl. Cyprian und die „Altkatholiken" seiner Zeit, Stimmen aus Maria-Laach 6 (1874. I), 433—447. 529—544; 7 (1874. II.), 262—273. 401—418.

2) Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Luxemburg 1870. Der hl. Cyprian von Karthago. Regensburg 1877, 259—289. Kirchenlexikon ² 3 (1884), 1273—77.

3) Der römische Primat, bezeugt durch den hl. Cyprian, Ztschr. f. kath. Theol. 14 (1890), 193—230.

4) Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église, Revue Bénédictine 19 (1902), 246—254. 357—373; 20 (1903), 26—51.

5) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians. Thorn 1902, 95. 99. 138.

Kneller[1], Ernst[2], Otto Ritschl[3], Sohm[4], Karl Müller[5] sowie die meisten katholischen Lehrbücher der Kirchengeschichte, der Patrologie und namentlich der Dogmatik.

In der zweiten Gruppe stehen nach dem Vorgang Albrecht Ritschls[6]: Reinkens[7], Kolbe[8], Langen[9], Leimbach[10], K. G. Goetz[11], Benson[12], Loofs[13], Sell[14], Seeberg[15], Monceaux[16], Delarochelle[17], Ehrhard[18], Tixeront[19], Adam[20], Bartoli[21], Krüger[22].

---

1) Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche, Stimmen aus Maria-Laach 65 (1903. II), 498—521.

2) Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Mainz 1905, 12—22.

3) Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885, 92ff.

4) Kirchenrecht 1 (Leipzig 1892), 382. 393. Sohm gehört insofern in diese Reihe, als er Cyprian dem römischen Bischof die Exkommunikationsgewalt für die ganze Kirche zuschreiben läßt.

5) Ztschr. f. Kirchengeschichte 16 (1896), 15f.: „Wie Cyprians Anschauung vom römischen Primat sich allem nach ganz mit derjenigen deckt, die Kallist vertreten hat.“ Vergl. indes seine Kirchengeschichte 1 (Freiburg 1892), 152ff.

6) Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850, 587—598.

7) Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg 1873.

8) Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche und der Stellung des römischen Bischofs in ihr, Ztschr. f. d. gesamte luth. Theol. und Kirche 35 (1874), 25—40.

9) Geschichte der römischen Kirche 1 (Bonn 1884), 333ff.

10) R.-E. f. prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. 4 (Leipzig 1898), 372.

11) Das Christentum Cyprians. Gießen 1896, 125f.

12) Cyprian, his life, his times, his work. London 1897, 180—221.

13) Dogmengeschichte ^{4} 1906, 209.

14) Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur. Leipzig 1908, 120f.

15) Lehrbuch der Dogmengeschichte ^{2} 1 (Leipzig 1908), 509f. 515f., 2 (1910), 538. Die Dogmengeschichte von Bonwetsch (1909) ist mir leider nicht zugänglich.

16) Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 2 (Paris 1902), 228.

17) L'idée de l'Église dans Saint Cyprien, Revue d'histoire et de littérature religieuses 1 (Paris 1896), 519—533.

18) Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900 1 (Freiburg 1900), 476. Ehrhard ist geneigt, Delarochelle zuzustimmen, schwächt aber seine Zustimmung wieder ab. „Diese Auffassung stützt er (Delarochelle) auf eine Reihe von Texten, die sie in der Tat zu fordern scheinen, und führt sie auf einen unvollkommenen Kirchenbegriff bei Cyprian zurück, der mit der Tatsache

Zur dritten Gruppe zählen Funk[1], Poschmann[2], Rauschen[3], Turmel[4], Batiffol[5], Harnack[6].

Wenn ich im Folgenden die Äußerungen Cyprians über die römische Kirche aufs neue untersuche, so verhehle ich

---

des römischen Primates nicht übereinstimmte, und dem Cyprian selbst nicht treu blieb bei einigen konkreten Anlässen, welche die Anerkennung eines eigentlichen Primates in Rom in sich schließen." Diese Anschauung berührt sich demnach mit der Mittelgruppe.

(Zu S. 4) 19) Histoire des dogmes[5] 1 (Paris 1909), 385ff. Doch kommt auch Tixeront der Mittelgruppe sehr nahe, ja er könnte zu ihr fast ebensogut gerechnet werden, wie zur zweiten Gruppe.

20) Theol. Revue 8 (1909), 181f.

21) The primitive church and the primacy of Rome. London 1909, 81—96. Die italienische Ausgabe dieses Werkes erschien in Florenz unter dem Titel „Il cristianesimo e le chiese cristiane".

22) Das Papsttum (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 3 und 4) Tübingen 1907, 12f.

1) Lehrbuch der Kirchengeschichte[5] Paderborn 1907, 53f. Mit Unrecht zählt Kneller (Stimmen aus M.-L. 65, 499) den verstorbenen Tübinger Kirchenhistoriker (mit Verweis auf die 4. Aufl. seiner Kirchengeschichte, Paderborn 1902, 53) zu denen, bei denen ähnliche Ideen, wie die Delarochelles, „nicht ganz geringen Anklang" gefunden hätten. Denn 1. betrachtet Cyprian nach Funk die römische Kirche bei aller Selbständigkeit der Bischöfe als realen, nicht bloß symbolischen Einheits- und Mittelpunkt der Kirche, 2. hat Funk dieselbe Anschauung schon in der 1. Aufl. seiner Kirchengeschichte (Rottenburg 1886, 47) vorgetragen.

2) Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908, 12—43.

3) In der Deutschen Literaturzeitung 30 (1909), 2513f. und in der soeben erschienenen 3. Aufl. seines Grundrisses der Patrologie 1910, 84 stimmt Rauschen den Ausführungen Poschmanns zu, während er früher, zuerst entschiedener (Grundriß der Patrologie. Freiburg 1903, 68), dann, nach Knellers Warnung, vorsichtiger (2. Aufl. 1906, 78) Delarochelles Anschauung gebilligt hat. Wenn er jetzt schreibt: „Wie die Protestanten, so haben auch Delarochelle, Ehrhard, Funk, Tixeront und ich früher die Stelle De unit. eccl. c. 4 so verstanden, daß der Primat des Petrus dem Cyprian nur ein Symbol der Einheit, keine besondere Gewalt sei", so trifft das bei Funk, wie schon bemerkt, gar nicht, bei den Protestanten nicht in dieser Allgemeinheit zu.

4) Histoire du dogme de la Papauté. Paris 1908 (die Jahreszahl ist nicht auf dem Titelblatt, sondern nur beim Imprimatur am Schluß des Buches angegeben), chap. IV: Saint Cyprien et la Papauté (S. 103—177).

5) L'Église naissante et le catholicisme[3]. Paris 1909, chap. VIII: Saint Cyprien et Rome (S. 399—483).

6) Lehrbuch der Dogmengeschichte[4] 1 (Tübingen 1909), 417—422. 494.

mir dabei nicht, daß ich vieles sagen werde, was schon oft und schon viel besser gesagt worden ist. Ich hoffe aber andrerseits doch manchen Irrtum korrigieren und namentlich Cyprians Worte und Handlungen zu einem harmonischen Gesamtbilde vereinigen zu können.

II.

Die „Einheit der katholischen Kirche" ist in der Gedankenwelt des Bischofs von Karthago Fundament und Krone; auf ihr ruht der Schatz der Gnaden, die Kraft der Sakramente, der Seelen Heil und Seligkeit. So lange die Einheit gewahrt bleibt, kann manche Differenz nachgesehen werden, mit der Einheit schwindet alles dahin. Derselbe Cyprian, der sich gegen die rigoristische Anschauung und Praxis des Schismatikers Novatian so ereifert, berichtet, daß früher in seiner Provinz verschiedene Bischöfe den Ehebrechern Buße und Lossprechung verweigert hätten, und er lehnt ein Urteil über sie darum ab, weil sie die Gemeinschaft der andershandelnden Kollegen nicht verlassen und die kirchliche Einheit nicht gebrochen hätten[1]. Bei Novatian aber braucht man gar nicht nach einer Häresie zu fragen. Damit, daß er außerhalb der Kirche steht, ist alles gesagt, und mit der Trennung von der brüderlichen Liebe und kirchlichen Einheit hat er auch verloren, was er vorher war. Selbst wenn er zuerst, vor Kornelius, auf rechtmäßige Weise, Bischof geworden wäre, könnte er beim Abfall von der Gesamtheit der Mitbischöfe und von der Einheit der Kirche sein Amt nicht behaupten[2]. „Denn das, Bruder," schreibt Cyprian an Kornelius, „ist unsere Hauptaufgabe, die vom Herrn und durch die Apostel uns, ihren Nachfolgern, überlieferte Einheit nach Kräften zu bewahren"[3].

In schismatischen Wirren, mögen sie nun ausschließlich die des Felicissimus in der karthagischen oder auch schon die Novatians in der römischen Kirche gewesen sein[4], in Wirren, die

1) Ep. 55,21 (Hartel 638f.). 2) Ep. 55,24 (642f.). 3) Ep. 45,3 (602,17).

4) Chapman (Revue Bénédictine 1903, 26ff.) und Turmel (Histoire du dogme de la Papauté S. 107f.) glauben, daß die Schrift ursprünglich nur gegen das karthagische, nicht auch schon gegen das römische Schisma gerichtet gewesen sei. Batiffol (L'Église naissante et le catholicisme S. 446f.) ist umgekehrt der Ansicht, daß sie ursprüng-

jedenfalls sofort das Verhältnis zu den anderen Kirchen berührten, verfaßte Cyprian seine berühmte Schrift „De catholicae ecclesiae unitate“, worin er auch auf das Verhältnis Petri zu den übrigen Aposteln zu sprechen kommt (in c. 4).

v. Hoensbroech meinte seinerzeit, wer nichts davon wisse, daß Cyprian von den Gegnern des römischen Primates als Bundesgenosse beansprucht werde, müsse beim Lesen dieser Stelle zur Überzeugung gelangen, daß „ihr Verfasser in klaren, unmißverständlichen Worten dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern den Primat in der Kirche Christi zuspricht, daß er die römischen Bischöfe als Mittelpunkt und Wirkursache der kirchlichen Einheit erklärt“[1]. Bardenhewer dagegen klagt: „Wäre er nur mehr ins einzelne gegangen! Hätte er nur mehr Gewicht gelegt auf scharfe Begriffsbestimmung!“[2]. Und Kneller schreibt: „Wenn man bedenkt, daß die Schrift gegen die zeitgenössischen Schismatiker gerichtet ist, daß Cyprian im Grunde nichts anderes sagen will als: Ihr müßt zu mir stehen und nicht zu Felicissimus, zu Kornelius und nicht zu Novatian, während doch all dieser Persönlichkeiten mit keiner Silbe Erwähnung geschieht, so leuchtet wohl von selbst ein, daß dem Bischof von Karthago mancher Gedanke in der Feder steckengeblieben, den wir aus dem Zusammenhang der Schrift, den zahlreichen verwandten Stellen, der Berücksichtigung der Zeitverhältnisse zu ergänzen haben“[3]. Gegen ein solches Prinzip ist an sich nichts einzuwenden, im Gegenteil: man muß geradezu fordern, daß eine Schrift, eine Stelle, im Zusammenhang der ganzen Gedankenwelt und der Zeitverhältnisse des Schriftstellers gewürdigt werde. Aber es fragt sich nur, wie man jeweils zu „ergänzen“ habe, von welchen Stellen man ausgehen, welche Stellen man zur Erläuterung heranziehen müsse, ob man die erste Stelle nach der zweiten und dritten oder die zweite und dritte Stelle nach der ersten zu deuten habe, wo das Zentrum, wo die Peripherie der Gedanken zu suchen sei.

---

lich nur das novatianische Schisma im Auge gehabt habe und dann erst auch auf das Schisma des Felicissimus angewandt worden sei. Siehe den Anhang unserer Untersuchung.

1) Ztschr. f. kath. Theol. 1890, 209f.

2) Gesch. d. altkirchl. Lit. II (1903), 415.

3) Stimmen aus Maria-Laach 1903. II, 502f.

Auch Batiffol meint: „On sera plus équitable en disant que le traité de unitate ecclesiae, écrit de circonstance et de polémique, ne renferme pas un système de l'Église universelle, autrement dit du catholicisme: il s'applique seulement à établir cette thèse, à savoir que dans une même église il n'y a place que pour un évêque“[1].

Man wird aber doch wohl sagen dürfen: wenn ein Mann wie Cyprian eine eigene Schrift über die Einheit der Kirche verfaßt, so wird er darin die Gedanken aussprechen, die ihm für die kirchliche Einheit grundlegend und wesentlich und entscheidend erscheinen. Und wenn es eine kurze, rasch hingeworfene, aus der Not der Zeit geborene Schrift ist: gerade dann wird er die Hauptsache herausheben, das Wesentliche betonen, auf die prinzipiellen und maßgebenden Gesichtspunkte hinweisen. Wenn er mit seiner Schrift einen augenblicklichen Erfolg erzielen will, so wird er die in katholischen Kreisen anerkannten Grundzüge und Grundsätze kirchlichen Gemeinschafts- und Verfassungslebens geltend machen. Und sollten die Bedürfnisse der Zeit in seiner eigenen Anschauung einen Wandel, einen Umschwung, einen Fortschritt herbeiführen — Augustin hat seine Auffassung von Auserwählung und Gnade im Laufe der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten verschärft und in den Donatistenwirren sein Urteil über die Anwendung von Gewalt gegen Schismatiker und Häretiker geändert —, so wird er das Ausschlaggebende ins Feld zu führen nicht unterlassen.

Es ist kein Zweifel, daß in Sachen der kirchlichen Einheit, bei dogmatischen und disziplinären Differenzen — beim römischen und karthagischen Schisma handelte es sich neben persönlichen Rivalitäten in der Hauptsache um die Bußfrage — ein lebendiger, kraftvoll sich äußernder und aktiv eingreifender, eventuell mit höchster Lehrautorität und oberster Gesetzgebungsgewalt ausgestatteter Einheits- und Mittelpunkt von allergrößter Wichtigkeit, von geradezu entscheidender Bedeutung ist[2]. Wenn

1) L'Église naissante et le catholicisme S. 437.

2) Vergl. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus². Tübingen 1843, 249: „Im traurigsten und verwirrtesten Zustand der Kirche wird der Primat am ausgeprägtesten erscheinen, die ganze sonst verteilte Kraft der Kirche wird sich in einem konzentrieren, um allem ihrem Gedeihen Widerstrebenden desto energischer entgegenwirken zu können“.

also für Cyprian die römische Kirche in solchen Fragen eine besondere Rolle spielt, so wird er auch ihre Stellung und Bedeutung genügend charakterisieren, ihre Rechtstitel angeben, ihre Gewalt umschreiben. Er wird die kräftigsten Zeugen, die ihm zu Gebote stehen, für die gottgewollte Einheit der Kirche aufrufen, die tiefsten und vollsten Töne, deren seine Sprache fähig ist, zur Wiederherstellung der zerrissenen Harmonie anschlagen.

In der Schrift De catholicae ecclesiae unitate spricht Cyprian ex professo und programmatisch von der kirchlichen Einheit, und sie hat ein Recht darauf, zunächst möglichst aus sich selbst, ohne Seitenblicke, gedeutet zu werden. Erst nachher soll das so gewonnene Resultat mit anderen Äußerungen des Bischofs konfrontiert und nötigenfalls danach modifiziert oder erweitert werden, wenn die andern Äußerungen sich nicht mit diesem Resultate decken oder im Einklang mit ihm erklären lassen, oder nicht einen Gesinnungswechsel verraten.

Was weiß Cyprian in unserer Schrift von der Stellung Petri zu sagen?

III.

Nachdem er von den offenen und den versteckten Angriffen des Teufels gesprochen, durch die man sich täuschen lasse, wenn man nicht auf den Ursprung der Wahrheit zurückgehe und nicht den Anfang suche und nicht die Lehre der himmlischen Verkündigung festhalte (c. 3), fährt Cyprian in c. 4 fort[1]:

---

1) Hartel S. 212f: „Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis conpendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum: et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecunque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum: si cui remiseritis peccata, remittentur illi: si cui tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio

„Wenn einer das bedenkt und erwägt, so bedarf es keiner langen Abhandlung und Beweisführung. Der Beweis schafft leicht Überzeugung durch die Einfachheit der Wahrheit. Es spricht der Herr zu Petrus: ‚Ich sage dir, du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben: und was du binden wirst auf Erden, wird gebunden sein auch im Himmel, und was du lösen wirst auf Erden, wird gelöst sein auch im Himmel‘. Auf Einen baut er die Kirche, und obwohl er den Aposteln allen nach seiner Auferstehung gleiche Macht verleiht mit den Worten: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Empfanget den heiligen Geist: wem ihr die Sünden nachlasset, dem werden sie nachgelassen werden, wem ihr sie behaltet, dem werden sie behalten werden‘ — so hat er doch, um die Einheit handgreiflich zu machen, durch seine Autorität es gefügt, daß der Ursprung dieser Einheit von Einem ausging. Gewiß waren das auch die übrigen Apostel, was Petrus gewesen ist, mit dem gleichen Anteil sowohl der Ehre als auch der Gewalt ausgestattet, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als eine sich zeige. Diese eine Kirche bezeichnet auch im Hohenliede der heilige Geist an Stelle des Herrn mit den Worten: ‚Eine ist meine Taube, meine Vollkommene, Eine ist sie ihrer Mutter, auserwählt ihrer Gebärerin‘. Wer diese Einheit der Kirche nicht festhält, meint der den Glauben festzuhalten? Wer der Kirche widerstrebt und widersteht, hofft der in der Kirche zu sein? Da doch auch der selige Apostel Paulus dasselbe lehrt und auf das Geheimnis

---

praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus“. — Von den Interpolationen dieses Kapitels wird im Anhang die Rede sein.

der Einheit hinweist mit den Worten: ‚Ein Leib und ein Geist, eine Hoffnung unserer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott.'"

Die Worte stehen, wie die ganze Schrift Cyprians, unter dem Zeichen der „Einheit", des „sacramentum unitatis" (213,11). Der Bischof führt den Nachweis, daß die kirchliche Einheit von Gott gewollt und von Christus, dem Stifter der Kirche, angeordnet sei, und er sieht den Beweis hierfür vor allem in Matth. 16,18f. Der Umstand, daß der Herr dieselbe Gewalt, die er später allen Aposteln zuwies, zuerst Einem allein, dem Petrus, erteilt hat, ist ein autoritatives Zeichen dafür, daß die Kirche Christi eins sein solle. Zunächst gab es nur einen bevollmächtigten Apostel, mit ihm fing die Kirche an, Petrus war der erste und unterste Stein, auf dem nachher weitergebaut wurde. Die numerische Einheit in dem Augenblick, als der Herr die denkwürdigen Worte zu Petrus sprach, ist ein Bild, ein Symbol, ein Typus der moralischen Einheit, die mit der Vervielfältigung der petrinischen Gewalt an die Stelle der numerischen Einheit treten sollte.

Cyprian sagt: Super unum aedificat ecclesiam, nicht: super Petrum, und: unitatis ejusdem originem ab uno incipientem, nicht: a Petro, und: exordium ab unitate proficiscitur, nicht: a Petro. Dagegen heißt es dann: hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus. Wo er die völlige Gleichstellung der Apostel betont, nennt Cyprian den Petrus; wo er aber die Sonderstellung hervorhebt, redet er nur von „Einem", ohne den Namen zu nennen. Daß es Einer war, mit dem die Kirche ihren Anfang nahm, ist ihm die Hauptsache; daß dieser Eine gerade Petrus war, ist Nebensache. Dieser mußte ja nachher Rang und Macht mit anderen teilen. Seine Bedeutung liegt lediglich darin, daß er eine Zeitlang der Einzige war und darum für immer ein Vorbild der kirchlichen Einheit bleibt. Voilà tout![1]

---

1) Kneller notiert es (S. 505) als auffallend, daß Cyprian sich für die Bevollmächtigung sämtlicher Apostel nicht auf Matth. 18,18, sondern auf Joh. 20,21f. beruft, und meint, man könne „darin eine Andeutung finden, daß Cyprian auch hinsichtlich des Bindens und Lösens dem hl. Petrus einen Vorrang gewahrt wissen will". Gründlicher kann man Cyprian kaum mißdeuten, der doch in drei Wendungen die völlige Gleichstellung aller Apostel an Ehre und Macht

Wie Chapman (1903, S. 36) und Kneller (S. 506), so betont auch Poschmann (S. 16f.), daß im Sinne Cyprians in den Worten des Herrn an Petrus zwei Objekte wohl zu unterscheiden seien: der Aufbau der Kirche auf Petrus und die Übertragung der Schlüsselgewalt. „Diese Gewalt wird später auch den übrigen Aposteln zuteil, aber nach wie vor bleibt Petrus allein das Fundament der Kirche. Dieses Prädikat legt Cyprian stets nur ihm allein bei, und zwar so oft, daß der Satz ‚super quem aedificavit ecclesiam' fast als ständiges Attribut zu Petrus erscheint. Demgemäß heißt es auch an unserer Stelle nicht: Obwohl der Herr später allen Aposteln die gleiche Gewalt erteilte, baute er doch zuerst auf Petrus allein die Kirche. Durch nichts ist angedeutet,

---

betont. Nein, Cyprian wählt — wie in De unit. c. 4, so auch in Ep. 73, 7 S. 783, 16 — Joh. 20,21f. statt Matth. 18,18, weil jene Worte „post resurrectionem" gesprochen sind und damit die zeitliche Priorität der Auserwählung Petri, die Tatsache, daß er einige Zeit der einzige bevollmächtigte Apostel war, deutlicher hervortritt. — Auch sonst verkennt Kneller S. 505f. gerade die Pointe des cyprianischen Gedankenganges. „Die Hauptsache ist für ihn das Wort von Petrus dem Felsen, das an Petrus allein gerichtet ist". „Nur auf den einen Petrus, nicht auf die übrigen Apostel, hat nach dem Bischof von Karthago der Erlöser seine Kirche gebaut." „Es bleibt also für Cyprian dabei: Auf den einen Petrus ist die Kirche gebaut, in ihm allein liegt der ‚Ursprung' der kirchlichen Einheit, von ihm allein als dem ‚Anfang' geht sie aus." Hier schiebt Kneller mit einer Handbewegung das Schwergewicht von dem „Einen" auf „Petrus" hinüber. Der „Eine" ist freilich — zufällig, möchte man sagen — Petrus, aber nicht als Petrus ist er für Cyprian von Bedeutung, sondern als „Einer". Nicht auf seinem Amt oder seiner Person liegt der Nachdruck, sondern auf seiner numerischen Einheit. Nicht daß er die apostolische Vollgewalt erhalten hat, ist für Cyprian entscheidend, — diese haben die andern später auch erhalten —, sondern daß er sie zuerst allein erhalten hat. Dagegen trifft Kneller genau das Richtige, wenn er S. 508 schreibt: „Der Grund, warum Christus zuerst auf Petrus die Kirche gründete, ist nach jener Erklärung (Delarochelles) einzig der, daß er seine Liebe zur Einheit zeigen und die Einigkeit predigen wollte. Dem hl. Petrus wäre durch das Wort von der Felsengründung vor den übrigen durchaus kein Vorzug mitgeteilt worden. Der Herr hätte ebensogut jeden anderen Apostel herausgreifen können; es kam eben gar nicht darauf an, daß er gerade den Petrus, sondern einzig darauf, daß er nur einen erwählte." Kneller hält freilich einen solchen Gedanken für unmöglich. Petitio principii! Was bei Kneller unmöglich ist, das ist bei Cyprian möglich und — wirklich.

daß die Zwölfe auch an diesem Vorzuge Petri teil erhielten. Der Gegensatz, den Cyprian hier aufstellt, liegt nicht zunächst in dem Früher oder Später, sondern in der Sache selbst. Der scharf hervorgehobene und später in anderer Form ebenso nachdrücklich wiederholte Satz ‚unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit' und ‚exordium ab unitate proficiscitur' ist dem Inhalte nach identisch mit dem zuerst betonten ‚super unum aedificat ecclesiam'. Noch zweimal hebt also der Kirchenvater nachdrücklich hervor, daß trotz der Gleichstellung aller Apostel in der Gewalt Petrus allein das Fundament der Kirche bleibe. Daraus folgt aber, daß er eine reale Bedeutung für die Einheit der Kirche haben muß. Wenn er das Fundament der Kirche ist, dann muß alles, was zu ihr gehören will, auf ihm aufgebaut d. h. notwendig mit ihm verbunden sein. Das bloße Symbol einer Einrichtung als deren Fundament zu bezeichnen, geht nicht an; und es ist daher schwer denkbar, daß Petrus die Felsenbedeutung Petri in seiner Vorbildlichkeit für die Einheit gesehen habe. Dasselbe geht hervor aus dem erläuternden Satze, daß von Petrus allein ‚der Ursprung der Einheit' beginne. Das Wort origo bezeichnet in jedem Falle ein Ursächlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis, mag man es nun als zeitlichen Ursprung oder Anfang auffassen oder als Ausgangspunkt von Koexistierendem. Unmöglich aber kann man das Vorbild eines Dinges als dessen Ursprung hinstellen."

Davon ist so viel richtig, daß Cyprian zwischen dem „Aufbau der Kirche auf Petrus" und der „Übertragung der Schlüsselgewalt" unterscheidet und das eine für Petrus reserviert, das andere auch den übrigen Aposteln zukommen läßt. Richtig ist auch die Gleichung: Super unum aedificat ecclesiam = unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit = exordium ab unitate proficiscitur. Aber gerade diese Gleichung zeigt, was Cyprian unter dem „super unum aedificat ecclesiam" versteht. Dieser Satz findet seine Erklärung in den beiden anderen Sätzen und will einfach besagen: mit Einem beginnt der Kirchenbau. Der Herr hätte sofort allen Aposteln die Schlüsselgewalt übertragen können. Aber er bevollmächtigte zuerst den Petrus allein und später erst die übrigen Apostel, um ganz deutlich zu zeigen, daß seine Kirche eins sein soll.

Übrigens ist die obige Unterscheidung nicht ganz genau dem Sinne Cyprians entsprechend wiedergegeben, und hier kommt es auf die genaue Fassung an. Cyprian unterscheidet zwei Vorgänge: 1. den Anfang des Kirchenbaues mit Petrus und dessen Ausstattung mit der Schlüsselgewalt, 2. die Ausstattung sämtlicher Apostel mit derselben Gewalt (nach der Auferstehung). Das sub 1 Genannte, Matth. 16, 18f. Erzählte, enthält für Cyprian nicht etwa zwei Akte, sondern nur einen Akt, ein Moment. Dadurch, daß der Herr dem Petrus die Binde- und Lösegewalt zuerst und zunächst allein überträgt, macht er ihn zum Grundstein d. h. zum ersten Baustein der Kirche. Diese Binde- und Lösegewalt erhielten nach der Auferstehung Jesu alle Apostel in gleichem Umfange wie Petrus. Als Auszeichnung für Petrus bleibt nur die zeitliche Priorität seiner Ausrüstung mit der Schlüsselgewalt, die Erinnerung an die zeitweilige numerische Einheit der apostolischen Gewalt und die damit für alle Zeiten geschaffene Vorbildlichkeit für die moralische Einheit der Kirche. In diesem Sinne ist Petrus für alle Zeiten „Fundament“ der Kirche, der, „super quem aedificavit Dominus ecclesiam“ [1].

Das heißt nicht „das bloße Symbol einer Einrichtung als deren Fundament bezeichnen“, wie Poschmann diese Deutung verdreht. Petrus wird von Cyprian nie Fundament der kirchlichen Einheit, sondern Fundament der Kirche und Anfang der kirchlichen Einheit genannt. Als „Fundament“ der Kirche und als „Anfang und Ausgangspunkt der kirchlichen Einheit“ d. h. als zuerst und eine Zeitlang allein mit der Schlüsselgewalt Ausgestatteter ist er Symbol der kirchlichen Einheit. Die „Felsenbedeutung Petri“ sieht Cyprian bei dieser Auffassung also nicht in seiner „Vorbildlichkeit für die Einheit“, sondern in seiner zeitlichen Priorität, und die „Vorbildlichkeit

1) Rieß, Laacher Stimmen 7 (1874) 271, erklärt: „Auf Petrus bauen heißt, ihm die oberste Gewalt verleihen“. Nein, bei Cyprian heißt auf Petrus bauen ihm zuerst die oberste Gewalt verleihen, ehe diese Gewalt an alle Apostel kommt. Es heißt also auch nicht, wie Poschmann (S. 21 A. 2) meint, Petrus zum Ausgangspunkt aller Gewalt machen. Petrus ist nicht der Ausgangspunkt aller Gewalt, sondern der Ausgangspunkt der kirchlichen Einheit dadurch, daß er zuerst vom Herrn die kirchliche Gewalt erhielt. Die Gewalt selbst aber geht bei den Aposteln wie bei Petrus unmittelbar von Christus aus.

für die Einheit“ liegt in der numerischen Einheit Petri als des zuerst bevollmächtigten Apostels[1].

Der Gedanke Poschmanns: „Wenn er (Petrus) das Fundament der Kirche ist, dann muß alles, was zu ihr gehören will, auf ihm aufgebaut, d. h. notwendig mit ihm verbunden sein“[2], liegt nicht im Gesichtsfelde Cyprians, der eine bautechnische Weiterführung und Ausdeutung des Bildes vom Fundament verschmäht, da er unter dem „Grundstein“ lediglich den zeitlich zuerst ausgewählten Stein versteht, ohne Bild gesprochen den, „a quo origo incipit“, „exordium proficiscitur“. Es geht darum über Cyprians Gedanken hinaus, wenn man aus dem Bilde eine „reale Bedeutung“ Petri für die Einheit der Kirche konstruiert. Und es ist eine durch spätere Vorstellungen beeinflußte Verschiebung cyprianischer Gedanken, wenn man immer vom „Fundament“ oder vom „Felsen“ spricht. Cyprian citiert Matth. 16, 18f., läßt aber dann das hier gebotene Bild sofort fallen, weil er es nicht brauchen kann und mit der Einheit selbst zufrieden ist.

Daß „der Apostel einmal der zeitliche Ausgangspunkt, dann aber auch der feste Mittelpunkt der ganzen Gewalt

---

1) Poschmann meint (S. 17, A. 2), durch die Annahme, daß Cyprian dem Petrus eine bloß symbolische Bedeutung für die kirchliche Einheit zuerkenne, werde der logische Gedankengang des Kapitels gestört, und verweist auf Chapmans Bemerkung: „C'est vraiment faire injure à un auteur si logique que de lui imputer une sottise pareille: ‚Probatio est ad fidem facilis: la grande preuve de l'unité l'Église, le texte qui démontre sans réplique la suprématie de l'évêque, c'est la promesse faite à Pierre que lui serait ce que tous les apôtres allaient aussi devenir avec lui; de là résulte que l'Église et nécessairement une, et qu'il ne peut y avoir d'autorité dans chaque diocèse que cette de l'unique évêque!‘“ (1903, 37.) Diese Formulierung — ob sie der Anschauung Bensons und Pullers, die Chapman in erster Linie im Auge hat, genau entspricht, mag dahingestellt bleiben — trifft freilich den Gedankengang Cyprians nicht. Ihm ist Matth. 16, 18f. nicht ein Wechsel auf die Zukunft, sondern wirkliche Machtübertragung und Anfang des Kirchenbaues. Und nicht aus dem „Versprechen, daß Petrus sein werde, was alle Apostel auch mit ihm werden sollten“, beweist er die Einheit der Kirche, sondern daraus, daß Petrus zuerst allein das war, was die übrigen Apostel erst später wurden. In Wirklichkeit stört nicht die Annahme einer bloß symbolischen Bedeutung den logischen Gedankengang des Kapitels, sondern jede Deutung, die über die Typik hinausgeht.

2) Ähnlich Kneller, S. 509.

ist, welche der Herr in der Kirche niedergelegt und zu deren Trägern er die Bischöfe gemacht hat" (Poschmann S. 17), sagt Cyprian nicht, das wird willkürlich in seine Worte hineingelegt, gewaltsam hineingepreßt. Das Wort „origo" — und ebenso die Präposition „ab" — bezeichnet eben bei Cyprian in diesem Zusammenhang nicht ein „Ursächlichkeits- und Abhängigkeitsverhältnis", sondern nur den zeitlichen Anfang, wie „exordium" und „caput", und die Worte „unitatis originem ab uno incipientem" und „exordium ab unitate proficiscitur" sind pleonastisch; es würde genügen: unitatem ab uno incipientem, und: ab unitate proficiscitur (sc. ecclesia oder potestas). Aber der Bischof kann sich nicht genugtun, um den Gedanken hervorzuheben: von der Einheit geht die Kirche aus, die Einheit steht am Anfang, die Einheit muß auch bei der weiteren Entfaltung gewahrt bleiben.

Kneller schreibt S. 506: „Offenbar ist Cyprian an unserer Stelle bemüht, sich möglichst genau auszudrücken und Mißverständnisse auszuschließen." Hätte der Kirchenvater aber dem hl. Petrus eine reale Bedeutung für die Einheit der Kirche zuschreiben, ihn auch als den festen Mittelpunkt der kirchlichen Gewalt bezeichnen wollen, dann hätte er seinen Gedanken mehr als ungeschickt ausgedrückt. Dann hätte er schreiben müssen: sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una sit, oder: una maneat, oder: una semper exsistat, aber nicht: una monstretur. Damit ist die typische Bedeutung Petri in einer Weise betont, daß die reale, ursächliche Bedeutung geradezu ausgeschlossen wird[1].

---

1) Vergl. Adam in der Theol. Revue 1909, 181: „Daß Petrus nicht bloß der ‚zeitliche Ausgangspunkt', sondern auch der ‚feste Mittelpunkt' der apostolischen Gewalt sei, beweisen die angeführten Texte nicht. Das ab uno incipientem von De un. eccl. 4 besagt nicht ein reales ‚Ausgehen', sondern ein zeitliches ‚Beginnen' der ursprünglichen Einheit mit einem Einzigen. Um nämlich die Einheit handgreiflich zu machen (ut unitatem manifestaret, l. c.), übertrug nach Cyprian Christus die Apostelgewalt anfangs nur einem Einzigen, dem hl. Petrus. Das unus unterstreicht offensichtlich Cyprian, nicht das Petrus. Insofern Petrus ein Einzelner war, also seiner persönlichen (nicht amtlichen) Qualität nach, ist er in den Augen Cyprians Ursprung und Repräsentant der kirchlichen Einheit (nicht der kirchlichen Gewalt!) Die Gewalt selbst teilt er durchaus gleichmäßig mit den übrigen Bischöfen . . . . Alle von Cyprian dem hl. Petrus zugesprochenen Vorzüge — besonders jener, ein Fundament

Poschmann meint allerdings (S. 17 A. 2), die Ausdrücke „ut unitatem manifestaret“ und „ut ecclesia una monstretur“ brauchten nicht so aufgefaßt zu werden, als ob in dem „Zeichen“ der Einheit die ganze Bedeutung jener Anordnung des Herrn zu sehen sei. Und er exemplifiziert weiter: „Ebenso sagen wir z. B.: Christus ist am Kreuze gestorben, um uns seine Liebe zu zeigen, wobei niemand daran denkt, daß die Bedeutung seines Opfertodes mit dem Offenbarmachen seiner göttlichen Liebe erschöpft sei, daß sein Tod nur den Zweck gehabt habe, die Liebe Gottes symbolisch darzustellen. Wie hier der Sinn ist: Durch seinen Tod hat Christus seine Liebe offenbart, so dort: Durch den Bau der Kirche auf Petrus hat der Herr die Notwendigkeit der Einheit gezeigt (die zu beweisen ja der Zweck des Kapitels ist)“.

Damit gibt Poschmann eigentlich selbst zu, daß eine reale Bedeutung Petri für die kirchliche Einheit an unserer Stelle wenigstens nicht ausgesprochen ist. Es fragt sich nur, ob sie ergänzt werden darf. Diese Frage ist aber zu verneinen. Denn eine solche Ergänzung läuft im Grunde auf eine petitio principii hinaus. So kann man schließen, wenn die Anschauung Cyprians vom Primat Petri schon feststeht, aber nicht, wo diese erst gewonnen werden soll. Gewiß kann ein Prediger sagen: Christus ist am Kreuze gestorben, um uns seine Liebe zu zeigen — ohne daß man deshalb seine Orthodoxie bemängeln dürfte. Aber wird ein katholischer Prediger, oder ein Apologet oder ein Dogmatiker, der etwa von der Kirche und ihren Gnadenmitteln handelt und dabei auch ihr Verhältnis zum Opfertod Christi hereinzieht, oder der das Meßopfer gegen solche, die es verwerfen, verteidigt — wird er sich auch mit jenem Satze begnügen? Oder wird einer, der von der Einheit des Deutschen Reiches handelt, bloß sagen, daß an der Spitze des Reiches ein Kaiser stehe, damit das Reich als eins gezeigt werde? Cyprian wendet sich gegen Frevler an der kirchlichen Einheit und beweist ihnen, daß diese Einheit von Gott, von Christus, gewollt sei. Er zeigt ihnen, was Christus für diese Einheit getan habe, aber er weiß nicht mehr zu sagen, als

der Kirche zu sein —, beruhen auf der ihm nur persönlich zukommenden zeitlichen Priorität seiner Apostelmacht und der damit gegebenen, gottgewollten Typik der Kirche!“ Vergl. auch Delarochelle a. a. O. u. Turmel S. 108 ff.

daß der Herr durch die anfängliche Bevollmächtigung eines Einzigen die Einheit der Kirche dokumentiert habe.

Auch die Beifügung „sua auctoritate" zu den Worten „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem disposuit" steigert die typische Bedeutung Petri nicht zu einer realen, wie Kneller meint, wenn er unter Poschmanns Beifall (S. 17) schreibt: „Es mag Autorität dazu gehören, daß man eine Lehre gibt; daß man aber zu größerer Klarheit und Eindringlichkeit an einer Person exemplifiziert, was man sagen will, ist keine Betätigung von Autorität. Christus hat seine Lehre von der Demut dadurch eindringlich vorgestellt, daß er seinen Aposteln ein Kind zeigte und ihnen sagte, sie müßten so demütig werden wie dieses. Wer würde nun sagen, kraft seiner Autorität habe Christus dies Kind zum Lehrer der Demut gemacht?" (S. 508.)

Dagegen ist vor allem zu bemerken, daß das Kind nicht Lehrer, sondern Bild der Demut, Petrus nicht Lehrer, sondern Typus der kirchlichen Einheit ist[1]. Sodann, daß Lehre und Exemplifikation im Sinne Cyprians gar nicht getrennt werden dürfen: in dem Beispiel, in dem Typus offenbart sich ein autoritativer Wille, verkündet eine Autorität, was sie will und verlangt. Sollte Cyprian eventuell nicht sagen können: kraft seiner Autorität hat Christus im Kinde ein Bild der Demut aufgestellt, d. h. er will, daß seine Jünger demütig sein sollen wie ein Kind? So hat Christus auch die moralische Einheit der Kirche mit Einem, mit der numerischen Einheit, beginnen lassen — sua auctoritate, weil er damit seinen Willen, daß die Kirche eins sein soll, deutlich kundgegeben hat. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Aufstellung des Einheitstypus in der anfänglichen Übertragung der Binde- und Lösegewalt auf Petrus allein besteht, wozu doch wahrlich Autorität gehört. Cyprian hat also Grund genug, im Hinblick auf Matth. 16, 18f. von „auctoritas" zu reden, auch wenn ihm Petrus nur ein Bild der kirchlichen Einheit, nur Erkenntnisgrund, nicht Realgrund ist.

---

1) „Lehrer" der kirchlichen Einheit ist Jesus Christus selber, wie er ihr Begründer und wie er „Stifter und Lehrer" des eucharistischen Opfers ist. Ep. 63,1 (701,16): „Quoniam quidam vel ignoranter vel simpliciter in calice dominico sanctificando et plebi ministrando non hoc faciunt, quod Jesus Christus Dominus et Deus noster, sacrificii hujus auctor et doctor, fecit et docuit".

S. 504 bemerkt Kneller, wenn nach Cyprian auf die Anordnungen Christi zurückgegangen werden solle (cap. 3 Schluß), so folge, daß nicht allen den Schriftworten über die Einheit, die in cap. 4 zusammengestellt seien, gleicher Wert für die Beweisführung zukomme. Vielmehr sei der an erster Stelle angeführte Text von Petrus dem Felsen in Cyprians Augen der ausschlaggebende. Er enthalte eben allein eine Einrichtung und Anordnung Christi. Dasselbe folge auch aus der ganzen Gedankenentwicklung in capp. 4 und 5. Außerdem diene der ganze Eingang der Schrift dazu, das Wort von Petrus dem Felsen vorzubereiten. Die Einleitung spreche ja gleich in den ersten Worten vom Ansturm der Pforten der Hölle und rate als Schutzwehr dagegen an, sein Haus auf den Felsen zu bauen. Cyprian habe somit von vornherein das Wort von Petrus dem Felsenmann im Auge, die ganze Einleitung ziele auf diesen Text hin.

Diese Bemerkungen Knellers zeigen nur, wie man einem Gedanken mit einem raschen Strich eine andere Färbung geben kann. Cyprian redet im Eingang nicht vom „Ansturm der Pforten der Hölle", sondern einfach von den Nachstellungen des Teufels, der bald in offener Verfolgung als Feind auftrete, bald unter Friedensvorspiegelungen sich heimlich anschleiche, der von Anbeginn der Welt auf Täuschung ausgegangen sei und sich selbst an den Herrn herangewagt habe (c. 1). Darum müsse man sich an das Beispiel und an die Gebote Christi (Matth. 19, 17. Joh. 15, 14f.) halten, dann habe man sein Haus auf einen Felsen gebaut (Matth. 7, 24f. cap. 2). Aber nicht bloß vor den offenen Angriffen des Widersachers müsse man sich hüten, sondern auch vor den maskierten, wenn er sich in einen Engel des Lichts verkleide, vor Häresien und Schismen, die die Einheit zerstörten. Man falle der Täuschung anheim, „dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur" (c. 3).

Wer diese Ausführungen in c. 1—3 unbefangen liest, wird nicht behaupten wollen, daß Cyprian von vornherein das Wort von Petrus dem „Felsenmanne" im Auge habe, daß die ganze Einleitung auf diesen Text hinziele. Er spielt auf verschiedene Schriftstellen an, andere citiert er wörtlich, so das Wort vom Hausbau auf dem Felsen aus der Bergpredigt Matth. 7, 24f., aber Matth. 16, 18f. schwebt ihm noch nicht

vor. Mit den Worten „dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur“ leitet er dann zur eigentlichen Abhandlung über, und mit dieser Fülle der Worte will er eben sagen: man muß auf die Heilige Schrift zurückgehen und sich dort Orientierung und Belehrung holen[1]. Von den einschlägigen Schriftstellen aber führt er als erste und wichtigste Matth. 16, 18f. an. Dieser Schriftstelle gibt er darum den ersten Platz, weil hier

1) Kneller faßt S. 503f. diese Worte enger und versteht darunter nur „die Anordnungen und Einrichtungen Christi, wie sie im Evangelium aufgezeichnet sind“, um dann argumentieren zu können: „Wenn auf die Anordnungen Christi zurückgegangen werden soll, so folgt, daß nicht allen den Schriftworten über die Einheit, die in cap. 4 zusammengestellt sind, gleicher Wert für die Beweisführung zukommt. Vielmehr ist der an erster Stelle angeführte Text von Petrus dem Felsen in Cyprians Augen der ausschlaggebende. Er allein enthält eben eine Einrichtung und Anordnung Christi“. Wie wenig wir aber berechtigt sind, den Sinn der Worte in dieser Weise einzuschränken, zeigt Ep. 74, 10 u. 11 (S. 808f.) Hier heißt es ebenfalls: „Nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus, et sacramentorum coelestium ratione perspecta quidquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum latebat in lucem veritatis aperitur . . . Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacillaverit veritas, et ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur, et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit“. Der Schriftbeweis, der darauf mit „Traditum est enim nobis“ angetreten wird, enthält aber nichts von „Anordnungen und Einrichtungen Christi, wie sie im Evangelium aufgezeichnet sind“, sondern nur — Ephes. 4, 4ff. (von Hartel nicht notiert), Hohelied 4, 12f. und 1. Petr. 3, 20f. Auch in Ep. 63 wird die „ratio evangelicae veritatis ac dominicae traditionis“, die „radix atque origo traditionis dominicae“ (c. 1), mit einer Masse von Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament, nicht bloß aus den Evangelien, begründet. So meint Cyprian auch De unit. c. 3 und 4 den Schriftbeweis überhaupt, neben Matth. 16, 18 und Joh. 20, 21 auch Hohelied 6, 8 und Ephes. 4, 4–6, also auch nicht bloß das Neue Testament, wie Harnack Ep. 74, 10 deutet (Dogmengeschichte[4] I, 419 A. 2). — Daß man unter „veritatis origo et caput“ direkt den Papst zu verstehen hätte, wie Pamelius und neuerdings Winkler (Passauer Theol. prakt. Monatsschr. 1897, 767) meinen, ist natürlich ausgeschlossen. Knellers Anschauung läuft aber indirekt auf dasselbe hinaus: wenn von dem „veritatis origo et caput“, den Anordnungen und Einrichtungen Christi, Matth. 16, 18 „ausschlaggebend“ ist, die anderen Stellen nur nebenbei in Betracht kommen, so ist indirekt bei Knellers Deutung doch wieder der Papst gemeint. Auch die in der Tübinger Theol. Quartalschr. 1823, 516–521

Christus seinen autoritativen Willen, daß die Kirche eins sein solle, durch einen sinnenfälligen Vorgang am deutlichsten kundgegeben hat. Kraft seiner Autorität hat Christus es gefügt, daß es eine Zeit gab, wo die ganze kirchliche Gewalt auf einem Einzigen ruhte, und in dieser numerischen Einheit des Kirchenanfangs hat er für alle Zeiten ein leuchtendes Bild der notwendigen moralischen Einheit der groß gewordenen Kirche aufgestellt. Ein Blick auf den Anfang der Kirche, wie ihn der Stifter eingerichtet hat, gibt zu allen Zeiten die Lehre: die Kirche muß eins sein, so will es der Stifter, sonst hätte er sie nicht mit einem Einzigen beginnen lassen.

Der Vorgang Matth. 16, 18f. ist also in den Augen des Bischofs von Karthago in Bezug auf Petrus lediglich Erkenntnisgrund, nicht Realgrund für die Einheit der Kirche, dagegen Erkenntnisgrund und Realgrund in Beziehung auf den die Einheit der Kirche bezweckenden Willen des göttlichen Stifters.

Die Beweiskraft dieser Stelle ist ihm von den nachher angeführten Stellen (Hohelied 6, 8. Ephes. 4, 4f.) nur graduell

---

gegebene Erklärung befriedigt nicht. Denn wenn „veritatis origo et caput“ die „Einheit des gesamten Episkopates“ bedeutete, würde Cyprian die tiefgründige Weisheit aussprechen: man verläßt die Einheit, wenn man nicht bei der Einheit bleibt! Vergl. De unit. c. 12: „cum haereses et schismata postmodum nata sint, dum conventicula sibi diversa constituunt, veritatis caput atque originem reliquerunt“. Gewiß ist der Gedanke: „Nicht so: wenn ein Bischof mit diesem oder jenem zusammenstimmt, ist er katholisch; sondern wenn der einzelne mit allen, mit der einen und allgemeinen Kirche in Verbindung steht. Wer in dieser Einheit ist, hat die Wahrheit, wer außer ihr ist, nicht“ (S. 516), — echt cyprianisch, aber an unserer Stelle ist das nicht gemeint. In Ep. 74,10 werden auch richtig die Worte „divinae traditionis caput et origo“ auf die Hl. Schrift bezogen (S. 520f.). Chapman bezieht (1903, 34) die Worte, direkt oder indirekt, auf den monarchischen Episkopat, und verweist dafür auf Ep. 59, 5 (671,23): „Neque aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur; cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversum sacerdotum collegium quicquam moveret, nemo post divinum judicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum, judicem se non jam episcopis sed Deo faceret, nemo discidio unitatis Christi ecclesiam scinderet, nemo sibi placens ac tumens seorsum foris haeresim novam conderet“. Auch diese Erklärung scheitert an Ep. 74,10f.

verschieden. Dem „ut unitatem manifestaret“ und „ut ecclesia Christi una monstretur“ entspricht in demselben Kapitel „quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum (6, 8) Spiritus sanctus ex persona Domini designat“ und „quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat (Ephes. 4, 4f.)“, ferner „hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quod in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur etc. (Joh. 19,23f.)“ und „sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem“ in cap. 7, „cum dictum sit ad Rahab, in qua praeformabatur ecclesia (Jos. 2,18f.)“, „item sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege (12, 46) contineat quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur“, „hoc unanimitatis hospitium designat et denuntiat Spiritus sanctus in Psalmis (67, 7)“ in cap. 8. Der eine Petrus ist ebenso ein Vorbild der kirchlichen Einheit, wie der ungeteilte Rock Christi, wie Rahab, an die die Worte Jos. 2, 18f. gerichtet sind, wie das Paschalamm, das in einem Hause gegessen werden mußte[1]. Nur tritt die Typik in Petrus klarer und autoritativer hervor, weil sie sich in einem Manne darstellt, dem Christus zuerst die kirchliche Gewalt verliehen hat, der also zeitlich der erste bevollmächtigte Apostel, der Anfang der Kirche ist.

Petrus ist der zeitliche Anfang der Kirche und ihrer Einheit, aber nicht etwa ihr Ursprung in dem Sinne, daß die Kirche aus ihm herauswachsen würde, ihre Einheit auf die Verbindung mit ihm, gerade mit ihm, beruhte. Realprinzip, wirkende Ursache ist für die Kirche und ihre Einheit beim Anfang wie beim Fortgang allein der Herr selbst, nicht Petrus. Dieser ist nicht der Ursprung der Kirche, auch nicht der Ursprung der Einheit, sondern er ist die numerische Einheit (unitas), mit der Christus seine Kirche beginnen ließ (ab uno incipientem disposuit, exordium ab unitate proficiscitur). Durch diesen Anfang hat der Stifter am deutlichsten gezeigt, daß seine Kirche immerdar eine einzige und einig sein solle. Das, und nichts anderes ist der Gedanke Cyprians.

---

1) Dieselbe Typik findet sich auch in Ep. 69,4 (Hartel 752f.).

IV.

Nach seinen Ausführungen in De cath. eccl. unit. c. 4 fährt Cyprian in c. 5 weiter[1]:

„Diese Einheit müssen wir entschieden festhalten und verteidigen, hauptsächlich wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir auch das Bischofsamt selbst als ein einziges und ungeteiltes erweisen. Niemand täusche durch Lüge die Brüderschaft, niemand verderbe den wahren Glauben durch ungläubige Übertretung. Das Bischofsamt ist eines, und die einzelnen besitzen davon einen Teil nur im Zusammenhang mit dem Ganzen. Die Kirche ist eine, die sich zur Vielheit weiter entfaltet durch den aus ihrer Fruchtbarkeit stammenden Zuwachs, wie die Sonne viele Strahlen, aber nur ein Licht hat, und der Baum viele Zweige, aber nur einen Stamm, auf zäher Wurzel gegründet; und wenn von einem Quell viele Bäche ausfließen, so mag eine Vielheit ausgegossen erscheinen wegen des Reichtums der überströmenden Fülle, die Einheit wird doch bewahrt im Ursprung. Trenne den Sonnenstrahl vom Lichtkörper: eine Absonderung des Lichtes duldet dessen Einheit nicht [d. h. der abgetrennte Sonnenstrahl kann kein Licht mitnehmen, er hat kein Licht mehr]; brich vom Baum

1) Hartel S. 213f.: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit: ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit: unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur."

einen Zweig ab: der abgebrochene kann nicht mehr Sprossen treiben; von der Quelle schneide den Bach ab: der abgeschnittene muß vertrocknen. So verteilt auch die Kirche, vom Lichte des Herrn überströmt, über den ganzen Erdkreis ihre Strahlen: es ist aber doch ein Licht, das überall ausströmt, und die Einheit ihres Lichtkörpers wird nicht gespalten. Ihre Zweige erstreckt sie über die ganze Erde durch die Fülle ihrer Fruchtbarkeit, reichlich hervorquellende Bäche sendet sie weithin aus: es ist aber ein Anfang und ein Ursprung und eine Mutter, reich an fortgesetzter Fruchtbarkeit: von ihrem Schoße werden wir geboren, von ihrer Milch genährt, von ihrem Geiste belebt."

Kneller erklärt (S. 515) dieses Kapitel folgendermaßen:

„Der Episkopat, heißt es, ist einer, die einzelnen (Bischöfe) haben in der Weise Anteil an ihm, daß alles zu einem einheitlichen Ganzen sich zusammenfügt. Die Einheit, von der hier die Rede ist, kann dem Zusammenhang nach nur die Einheit des Ursprungs sein. Cyprian spricht von der Einheit des Episkopates in demselben Sinn, in dem wir von der Einheit des Menschengeschlechtes reden. Wie nur Adam allein unmittelbar von Gott die menschliche Natur erhielt, alle andern sie aber nur durch Adam besitzen können, und so vom ersten bis zum letzten Menschen eine ununterbrochene Kette herabreicht und das ganze Menschengeschlecht ein zusammenhängendes Ganzes ist, so verhält sich die Sache auch mit dem Episkopat. Nur Petrus besitzt ihn unmittelbar von Christus, alle andern nur durch Mitteilung des Apostelfürsten und der von ihm anerkannten Bischöfe, so dass von Petrus bis zu jedem einzelnen Bischof zur Zeit des Weltendes eine ununterbrochene Kette herabreicht und der ganze Episkopat ein zusammenhängendes Ganzes ist."

Damit sind Cyprians Gedanken bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Man glaubt einen Papalisten strengster Observanz, nicht den Bischof von Karthago, zu hören. Nur Petrus soll im Sinne Cyprians den Episkopat unmittelbar von Christus besitzen — obwohl dieser kurz vorher in c. 4 ausdrücklich erklärt, daß Christus direkt allen Aposteln die gleiche Gewalt erteilte, daß die Apostel dem hl. Petrus an Macht und Ehre völlig gleichgestellt wurden!

Von der „Einheit des Ursprungs" und der Stellung Petri hat Cyprian in c. 4 gesprochen, damit ist für ihn diese Seite der Frage erledigt. In c. 5 spricht er ganz offensichtlich von der „organischen Einheit des mystischen Zusammenhanges, in dem die einzelnen Bischöfe stehen", wie Poschmann (S. 9 Anm.) sagt, oder noch richtiger ausgedrückt: von der praktischen Betätigung und Bewährung und von den Konsequenzen der kirchlichen Einheit. Also nicht in dem Sinne, in dem wir von der Einheit des Menschengeschlechts reden, spricht Cyprian in c. 5 von der Einheit des Episkopates und der Einheit der Kirche, sondern so, wie man von der Einheit Deutschlands, der Einheit einer Gesellschaft, eines Vereins redet.

Mit den Worten „Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est etc." legt er das Verhältnis der Einheit des Episkopates zur Vielheit der Träger, der Einheit der Kirche zur Vielheit der Gemeinden und Einzelpersönlichkeiten dar und veranschaulicht dieses Verhältnis an drei Bildern.

Es heißt diese Illustrationen wieder nach eigenem, nicht nach Cyprians Sinne deuten, wenn Kneller dabei immer wieder auf Petrus rekurriert[1]. Was Cyprian über die Bedeutung Petri zu sagen hat, ist mit c. 4 abgeschlossen. Petrus ist für ihn kein Hypnotisierungsknopf, von dem er nicht mehr wegblicken könnte. Das Moment der Vielheit liegt in den verschiedenen Gemeinden und Personen, das der Einheit in der geschlossenen Gesamtkirche[2]. Einen besonderen Einheits-

1) S. 516: „Wie der Sonnenstrahl aufhört zu sein, wenn er von der Sonne abgeschnitten wird, wie der Zweig und der Bach verdorrt und vertrocknet, der vom Baum und der Quelle abgeschnitten ist, so kann auch eine Kirche nicht mehr christliche Kirche sein, wenn sie von der ganzen Kirche, die ihre Wurzel in Petrus hat, sich lostrennt. Der christlichen Kirche ist es eben wesentlich, von Christus gegründet zu sein, und Christus hat sie nur auf den Petrus gegründet". (Die Sperrung ist von mir.)

2) In seinem beachtenswerten Artikel über „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons unter dogmengeschichtlichem Gesichtspunkt" in der Internat. Wochenschr. 1909 Nr. 41 erinnert Joh. Kunze (Sp. 1286) an die doppelte Bedeutung des Wortes „katholisch". Es bezeichnete zunächst die Gesamtkirche im Unterschied von der Einzelgemeinde (so bei Ignat. ad Smyrn. 8,2. Mart. Polyc. 19,2), sodann die orthodoxe Kirche im Gegensatz zur Häresie (so schon im

und Mittelpunkt in der Gesamtkirche kennt oder berücksichtigt Cyprian nicht. Die katholische Kirche mit ihrem einen und ungeteilten Episkopat ist als solche der feste Einheitspunkt in der Vielheit der Erscheinungen. Der „episcopatus unus“ ist gleich der „ecclesia una“, beides ist der Gegenstand, der durch die drei Bilder beleuchtet wird, und in der Anwendung erscheint wieder die „ecclesia Domini“, die „mater fecunditatis“. Die katholische Kirche ist der eine Sonnenkörper, der viele Strahlen entsendet, der festgewurzelte Baum mit den vielen Zweigen, der eine Quell, woraus viele Bäche hervorsprudeln. „Robur unum tenaci radice fundatum“ ist hier ein Begriff, und der Gedanke an Petrus liegt ferne. Nicht Petrus ist die Wurzel und die Kirche der Stamm, sondern die Kirche ist Wurzel und Stamm, ein festgewurzelter Baumstamm. Der Teil, der sich vom Ganzen trennt, verliert Licht, Triebkraft und Leben. Alle Kraft, alle Gnade, alles Leben ruht in der katholischen Kirche, nicht etwa in einem besonderen Mittelpunkt der Kirche. Nicht von Petri Licht ist die Kirche überströmt, sondern vom Lichte des Herrn[1]. Nicht Petrus ist „unum caput“ und „origo una“, sondern die große katholische Kirche, die auch die „una mater fecunditatis successibus copiosa“ ist, die Mutter mit fruchtbarem Schoße, mit milchspendenden Brüsten, mit belebendem Geiste.

Lehrreich ist nun ein Vergleich von c. 5 mit c. 4.

In c. 5 gebraucht Cyprian die Bilder von der Sonne und ihren Strahlen, dem Baum mit seinen Zweigen, der Quelle und ihren Strömen, und er führt diese Bilder in einer Weise durch, daß sich ihm selbst bei ihrer Anwendung auf das Verhältnis der Kirche zu ihren einzelnen Teilen und Gliedern eine „reale Bedeutung“, ein ursächlicher Zusammenhang ergibt. Das

---

Kanon Muratori). Wenn aber auch diese zweite, „technische“ Bedeutung fortan in den Vordergrund trat, so verschwand die erste und ursprüngliche doch nie. Bei Cyprian leuchtet sie helle durch. Das Prädikat „katholisch“ schliesst in der alten Christensprache die Einzigkeit und die Einigkeit der Kirche in sich. Vgl. Kattenbusch, Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 11 und 12) Tübingen 1909, 13.

1) „Ecclesia Domini luce perfusa“: hier gehört nach einem bekannten lateinischen Sprachgebrauch „Domini“ ebenso zu „ecclesia“ wie zu „luce“.

einzelne Glied hat von der Kirche, durch die Verbindung mit der Kirche Licht und höheres Leben, und verliert all das bei der Trennung von der Kirche. Aber um es nochmals zu betonen: in c. 5 handelt es sich nicht um das Verhältnis des Einzelnen zu einem besonderen Einheits- und Mittelpunkt in der Kirche, sondern lediglich um die Verbindung mit der großen katholischen Gesamtkirche.

In c. 4 dagegen, wo von Petrus und seiner Bedeutung für die Einheit der Kirche die Rede ist, verläßt Cyprian das durch Matth. 16, 18 angegebene Bild vom „Fundament" nach der kurzen Bemerkung „Super unum aedificat ecclesiam", ohne es irgendwie auszunutzen und auszudeuten. Er kann mit diesem Bilde nichts anfangen. Das Bild ist ihm nicht das, was es seinen Interpreten in der Neuzeit ist. Der „Grundstein" steht für ihn eben in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem übrigen Bau, er hat für die Einheit des Baues nicht reale, sondern nur durch seine zeitliche Priorität symbolische Bedeutung[1]. Petrus ist nicht realer Einheits- und Mittelpunkt, sondern er ist durch die zeitliche Priorität und zeitweilige Singularität seiner Bevollmächtigung für immer der lehrreiche Typus der kirchlichen Einheit.

Im Lichte der gleich darauf folgenden Bilder ist nunmehr auch der Satz in c. 5 „Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur" klar und verständlich[2].

---

1) Damit erledigt sich auch Knellers Einwand S. 507, der die der seinen entgegengesetzte Erklärung als sonderbar und gezwungen hinstellen möchte. „Denn zunächst muß sie Cyprian einen Widerspruch ins Evangelium hineintragen lassen. Zur Kirche gehören in erster Linie die Apostel. Sie also wurden vor allem auf Petrus aufgebaut, als der Herr ihn zum Fels erklärte. Wenn also Christus später auch die übrigen Apostel zu Felsen machte, hätte er dadurch die übrigen Apostel wieder von Petrus heruntergehoben und seine erste Anordnung zum Teil unwirksam gemacht. Gewiß eine recht sonderbare Vorstellung!" Diese Vorstellung ist allerdings sehr sonderbar, aber sie existiert eben nur im Geiste Knellers, nicht Cyprians, der eine solch massive Ausdeutung des Bildes gerade verschmäht. Interessant ist auch, daß Kneller hier auf die Apostel rekurriert, während er sie S. 515, wo er sie notwendig berücksichtigen sollte, ganz vergißt (vgl. oben S. 24).

2) Über die verschiedenen Übersetzungen und Deutungen dieses Satzes vergl. Kneller S. 515 Anm. 1 und Poschmann S. 8 Anm. 5. Gewöhnlich wird übersetzt: „Es ist ein Episkopat, wovon die einzelnen

Dieser Satz wird durch die drei Bilder ebenso erklärt wie der Satz von der „ecclesia una“. Von der Einheit des Ursprungs, von Petrus und einer auf ihn allein zurückgehenden Episkopatskette ist hier keine Rede. Das Moment der Einheit liegt nicht im Ursprung, sondern im Episkopat als solchem, in der bischöflichen Gewalt als solcher und in der Gesamtheit der Bischöfe[1], das Moment der Vielheit in den einzelnen Trägern der bischöflichen Gewalt. Der einzelne Bischof verhält sich zum Episkopat wie die Einzelgemeinde oder Einzelpersönlichkeit zur Gesamtkirche, also wie der Sonnenstrahl zur Sonne, der Zweig zum Baume, der Bach zur Quelle. Jeder Bischof hat teil an der bischöflichen Gewalt „in solidum“ d. h. zum Ganzen hin, sofern er mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht. Mit der Trennung vom Gesamtepiskopat und von der katholischen Kirche verliert der einzelne Bischof seine apostolische Gewalt, und wer auf unrechtmäßige Weise ins bischöfliche Amt kommt und vom Gesamtepiskopat nicht anerkannt wird, ist eben darum auch nicht katholischer Bischof[2].

---

je mit der Verpflichtung für das ganze einen Teil inne haben“. Man kann diese Übersetzung gelten lassen, wenn man unter der „Verpflichtung für das Ganze“ eine „Verpflichtung zum Ganzen hin“ d. h. eine Verpflichtung zur kirchlichen Gemeinschaft versteht. Die Betonung der Haftbarkeit des Einzelbischofs für die ganze Kirche, die allerdings Cyprians Anschauung sonst entspricht, erscheint, wie Poschmann mit Recht bemerkt, im Zusammenhang des Kapitels nicht recht begründet. — Bei „pars tenetur“ ist auch das vorausgehende „indivisum“ nicht außer acht zu lassen. Der „Episcopatus“ selbst wird nicht geteilt, jeder rechtmäßige Bischof hat den vollen Episkopat, die Fülle der apostolischen Gewalt. Die Teilung ist geographisch, nicht sachlich gemeint.

1) Das Wort „episcopatus“ selbst bedeutet bei Cyprian direkt immer das Bischofsamt, nie die Gesamtheit der Bischöfe, vgl. Ep. 49, 1 (610, 4). Ep. 55,9 (630,11). Ep. 67,5 (739,22) u. ö. Die Gesamtheit der Bischöfe als ideelle und solidarische Einheit drückt er, wie wir unten sehen werden, anders aus. Sie spielt aber in seinem System die gleiche Rolle, wie die Einheit des Bischofsamtes. Auch sie ist das Moment der Einheit gegenüber der Vielzahl der einzelnen Bischöfe. In der praktischen Anwendung kommt also bei Cyprian die eine Bedeutung auf die andere hinaus, und wir können, ohne von seinen Gedanken abzubiegen, vom „Episkopate“ reden mit dem Doppelsinn des Bischofsamtes und der geschlossenen Gesamtheit der Bischöfe.

2) Batiffol schreibt (L'Église naissante et le cath. S. 437 f.): „On sera plus équitable en disant que le traité De unitate ecclesiae, écrit de circonstance et de polémique, ne renferme pas un système de

„Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur“. Dieser Satz gilt uneingeschränkt und duldet keine Ausnahme — auch nicht zu Gunsten des römischen Bischofs. Auch der Bischof von Rom hat Teil an dem einen Episkopat nur in Gemeinschaft mit den übrigen katholischen Bischöfen. Nicht die Zugehörigkeit zu Rom entscheidet für die Rechtmäßigkeit und Katholicität eines Bischofs, für die Katholicität eines Christen, sondern die Verbindung mit dem Gesamtepiskopat, mit der Gesamtkirche. Wer diese Verbindung löst, verliert seinen Anteil an dem einen Episkopat, seine apostolische Gewalt, die kirchliche Gemeinschaft, auch wenn er Bischof von Rom ist. Cyprian kennt keinen Universalepiskopat des römischen Bischofs, keine Unfehlbarkeit, keinen Primat, keinen „Papst“. Nicht der römische Bischof ist der Einheitspunkt, sondern der geschlossene Episkopat, die Gesamtheit aller Bischöfe[1].

---

l'église universelle, autrement dit du catholicisme: il s'applique seulement à établir cette thèse, à savoir que dans une même église il n'y a place que pour un évêque . . . Dans cette perspective, on comprend que Cyprien ait tenu compte exclusivement de l'unité de cathedra en chaque église, qu'il y ait insisté jusqu'à paraître oublier que l'évêque, en chaque église, est dépendant de toute la catholicité“. Das kann man allenfalls von Ignatius von Antiochien sagen, aber sicher nicht von Cyprian — angesichts von De unit. c. 5. Was ist denn hier anders dargestellt als das „System der allgemeinen Kirche“, der „Katholicismus“, das Verhältnis des einzelnen Bischofs zum Ganzen? Und wenn Batiffol meint, daß der von Fulgentius bezeugte andere Titel der Schrift, „De simplicitate praelatorum“ (Hartel p. 209), den Gesichtspunkt Cyprians besser angebe, vermißt man dann nicht auch eine Bezugnahme darauf, daß an der Spitze der Gesamtkirche auch nur ein Bischof stehe?

1) Es ist darum immer noch zuviel gesagt, wenn Poschmann S. 20f. schreibt: „Petrus hat den Primat; aber der Primat besteht nicht darin, daß Petrus eine höhere Gewalt besitzt als die übrigen Apostel, sondern darin, daß jener allein den Ausgangspunkt und das Zentrum der kirchlichen Gewalt darstellt, daß die übrigen nur in Verbindung mit ihm an dieser Gewalt teilhaben. In diesem Sinne erfährt die von Cyprian behauptete Gleichheit aller Apostel durch ihn selbst eine Beschränkung. Getrennt von Petrus wären sie nichts, aber im Konsortium mit ihm sind sie dasselbe wie er, und dies nicht nur, insofern sie alle als Apostel die bischöfliche Gewalt besitzen (Kneller), sondern nach der Auffassung des Kirchenvaters auch in rechtlicher Beziehung, insofern Petrus keine höhere Jurisdiktion hat als sie“.

Würde er dem römischen Bischof eine ausschlaggebende Bedeutung für die kirchliche Einheit und für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche beimessen, so müßte er sich hier darüber aussprechen. Aber er tut es nicht. Er erklärt ohne Klausel, daß jeder Bischof „in solidum“ am einen Episkopate teil habe. Er spricht allen Bischöfen die Pflicht zu, „maxime unitatem tenere firmiter et vindicare“, um so den Episkopat als einen und ungeteilten zu erweisen. Und das nicht etwa in dem Sinn, daß sich die Bischöfe einfach an den römischen Bischof zu halten hätten, sondern so, daß alle Bischöfe, mit Einschluß des römischen, gegenseitig die Einigkeit bewahren, daß jeder eine Trennung von dem andern vermeidet und eine eingetretene Spaltung bekämpft und zu heilen sucht.

In c. 4 handelt Cyprian vom Verhältnis Petri zu den übrigen Aposteln, in c. 5 vom einen Episkopat der katholischen Kirche, ohne die von Petrus und den andern Aposteln zum Episkopat führende Linie zu markieren. Aber sein Gedanke ist transparent.

Matth. 16, 18f. wird Petrus zuerst und zunächst allein mit apostolischer Gewalt ausgestattet, Joh. 20, 21—23 erhalten sämtliche Apostel dieselbe Würde und Gewalt. Diese apostolische Gewalt ist metaphysisch eine, und die Apostel schließen sich zu einer moralischen Einheit zusammen nach dem Vorbild der numerischen Einheit Petri, des zeitlich ersten Trägers der Gewalt. Diese Einheit müssen auch die Bischöfe, die in der Kirche den Vorsitz führen, schützen und verteidigen, um den Episkopat als einen und ungeteilten zu bewähren. Der Episkopat ist einer, und der einzelne Bischof hat daran nur im Zusammenhang mit den andern teil[1].

Man sieht: von Matth. 16, 18f. führt im Sinne Cyprians eine gerade Linie über Joh. 20, 21ff. zum Episkopat der Gegenwart. Matth. 16, 18f. wurde nicht ein Primat, sondern

---

1) Vergl. Turmel (Histoire du dogme de la Papauté S. 112f.) L'épiscopat est un, non seulement de l'unité que produisent l'harmonie des idées et la concorde des sentiments; il est un d'une unité physique ou, si l'on veut, métaphysique . . . Et ou est la preuve de cette unité metaphysique de l'épiscopat, dont l'unité morale du corps épiscopal n'est que la conséquence? Dans le texte: Tu es Petrus.

der Apostolat oder Episkopat eingesetzt. Er ruhte zunächst auf der Person Petri allein. Joh. 20,21ff. wurde er, und zwar im selben Umfange, sämtlichen Aposteln verliehen. Und nun ruht er auf den Bischöfen der katholischen Kirche „in solidum". Jeder Bischof kann also seine Gewalt ebenso von Matth. 16, 18f. wie von Joh. 20,21ff. herleiten. Er ist ebenso Nachfolger Petri, wie Nachfolger der andern Apostel. In diesem, nicht in Knellers Sinne, führt bei Cyprian die Episkopatskette auf Petrus zurück. Wie die Apostel, so stehen auch die Bischöfe an Würde und Macht einander völlig gleich. Die Worte „Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur" entsprechen den früheren „pari consortio praediti et honoris et potestatis", und schließen den Supremat eines Bischofs über die andern aus. Dem Nachfolger Petri auf seinem speziellen Bischofsstuhle bleibt als Vorzug nur die Erinnerung daran, daß sein Vorfahre der zuerst und eine Zeit lang allein mit dem Apostolat oder Episkopat Geschmückte, der Typus der kirchlichen Einheit ist.

V.

Kneller hat sich in seiner Abhandlung krampfhaft bemüht, den unangenehmen Sätzen Cyprians mit scholastischer Zange beizukommen. Zum Schluß faßt er gegen Delarochelle seine Resultate zusammen, um den Satz, daß Cyprian eine völlige Gleichheit aller Apostel behaupte, als irrig darzutun:

„Cyprian sagt, auf Petrus allein sei die Kirche gebaut. Wenn er also trotzdem wieder in demselben Atem von der Gleichheit aller Apostel spricht, so versteht sich doch wohl von selbst, daß die eine Behauptung die andere beschränkt: die Apostel sind gleich mit Ausnahme des einen Punktes, daß Petrus allein Ausgangspunkt der Einheit ist". — In Wirklichkeit sagt Cyprian, daß Christus auf Einen seine Kirche baue, daß von Einem der Anfang der Einheit ausgehe. Dieser Eine ist allerdings Petrus. Matth. 16, 18f. sind freilich die andern Apostel nicht mitinbegriffen, sonst wäre es nicht mehr Einer. In diesem numerischen und chronologischen Punkte sind ihm die andern Apostel nicht gleich. Die historische Tatsache, daß er zuerst mit der Schlüsselgewalt ausgestattet

wurde und eine Zeit lang allein damit ausgestattet war, hat Petrus vor den andern Aposteln voraus. Das ist aber auch alles. Mit dem Augenblick Joh. 20,21ff. ist sein Vorzug nur eine Erinnerung. Matth. 16, 18f. erhält Petrus den „einen Episkopat“, Joh. 20, 21ff. erhalten sämtliche Apostel diesen „einen Episkopat“, und Petri Priorität bleibt nur als sprechendes Bild der kirchlichen Einheit, als beständige Mahnung, die moralische und solidarische Einheit zu wahren, nachdem die numerische Einheit der Vergangenheit angehört.

„Cyprian bezeichnet die Apostel als gleich in demselben Sinne, in welchem das Johannesevangelium 20, 21 sie als gleich bezeichnet, d. h. sie sind gleich, insofern sie Gesandte Christi, Apostel sind“. — Gut, aber sie stehen sich bei Cyprian völlig gleich, „pari consortio praediti et honoris et potestatis“, in dem Sinne, daß jede Superiorität ausgeschaltet ist und für Petrus nur eine zeitliche Priorität bleibt.

Wenn die Formel: Alle Apostel sind gleich, auch von späteren Vätern wie Hieronymus und Gelasius, ja selbst vom Gründer der Neuscholastik, Franz von Vittoria, angewandt wird, so folgt daraus für den Sinn der Worte bei Cyprian gar nichts. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es oftmals doch nicht dasselbe. Wo Cyprian sich selber Deutung ist, braucht er nicht aus späteren Quellen gedeutet oder vielmehr umgedeutet zu werden. Frühere Quellen durch die Brille der Folgezeit und der eigenen Gegenwart zu lesen hat man sich schon im Altertum angewöhnt. So hat Cyprian die Schriften des Urchristentums gelesen, so lasen die Späteren die Werke Cyprians. In alte Gewänder hüllt sich oftmals der Sinn der Gegenwart. Nicht selten sind neben neuen Gedankenentwicklungen noch die Formeln der Vergangenheit liegen geblieben wie erratische Blöcke aus einer untergegangenen Weltzeit. Nicht immer gelingt es, das Neue mit dem Alten organisch zu verbinden und zu verarbeiten, vielmehr reihen sich auch in der geistigen und rechtlichen Entwicklung die Jahrhundertschichten oft genug durch Juxtaposition aneinander.

Dieses mechanische, innerlich nicht vermittelte Nebeneinander oder diese stille Umdeutung ist z. B. bei Papst Pelagius I. zu sehen, wenn er an einen Bischof tadelnd schreibt: „Adeone populis ad predicandum positus non legeras super apostolorum principem a Christo Deo nostro

ecclesiam esse fundatam, et ita fundamentum, ut porte adversus ipsam inferi prevalere non possunt? Quod si legeras, ubinam preter ipsum esse credebas ecclesiam, in quo uno omnes scilicet apostolice sedes sunt, quibus pariter sicut illi, qui claves acceperat, ligandi solvendique potestas indulta est? Sed idcirco uni primum quod daturus erat, etiam in omnibus dedit, ut secundum beati Cipriani martyris, id ipsum exponentis, sententiam una esse monstretur ecclesia"[1]. Das sind cyprianische Worte, aber nicht mehr rein cyprianische Gedanken.

So schreibt auch Gelasius I.: „Qua enim ratione vel consequentia aliis sedibus deferendum est, si primae beatissimi Petri sedi antiqua et vetusta reverentia non defertur, per quam omnium sacerdotum dignitas semper est roborata atque firmata? . . . Matth. 16, 18. Luk. 22, 32. Joh. 21, 17. Quare igitur ad Petrum tam frequens Domini sermo dirigitur? Numquid reliqui sancti et beati apostoli non erant simili virtute succincti? Quis hoc audeat affirmare? Sed ut capite constituto schismatis tolleretur occasio, et una monstraretur compago corporis Christi, quae ad unum caput gloriosissima dilectionis societate concurreret, et una esset Ecclesia, cui fideliter crederetur, unaque domus unius Domini et unius redemptoris, in qua de uno pane et de uno calice nutriremur"[2]. Hier hat der Papst deutlich Cyprians Anschauung durch Korrekturen in die seinige transponiert und gerade das, was bei Cyprian vermißt wird, eingefügt. Für den Historiker ist es aber von secundärer Bedeutung, wie Gelasius den Bischof von Karthago verstanden hat, die erste Frage ist, wie Cyprian wirklich zu verstehen ist.

Gelasius hat bei seiner Ausführung nicht bloß bei Cyprian, sondern auch bei Hieronymus Anleihe gemacht, der Adv. Jovin. 1, 26 schreibt: „At dicis, super Petrum fundatur ecclesia: licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni coelorum accipiant, et ex aequo super eos ecclesiae fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio . . . Petrus apostolus est et Joannes apostolus,

1) Epist. Pontif. Rom. ed. Loewenfeld 1885, 15 sq.

2) De damnatione nominum Petri et Acacii c. 8. Epist. Rom. Pontif. ed. Thiel 1867, 528 sq.

maritus et virgo, sed Petrus apostolus tantum: Joannes et apostolus et evangelista et propheta"[1]. Auch diese Auffassung geht über Cyprian hinaus und verrät den Fortschritt der Zeit[2]. Bezeichnend aber ist, daß keiner, weder Pelagius I., noch Gelasius I., noch Hieronymus, die Worte Cyprians wiederholt: „pari consortio praediti et honoris et potestatis".

Auch aus der griechischen Kirche führt Kneller Stimmen an, die neben dem Primat Petri von der Gleichheit der Apostel sprächen. So nenne Theodor Studita den Petrus πρωτόθρονος und κορυφαῖος, und rede doch den hl. Johannes an: ὦ μακαριώτατε καὶ τρισμακαριώτατε καὶ παμμακαριώτατε Ἰωάννη, ὁ μέγας τοῦ εὐαγγελίου ἥλιος, ὁ βρυὴρ τῆς θεολογίας ὁ ἀένναος, τῶν ἀποστόλων ἀκρέμων, ἰσόπετρε[3]. Aber diese panegyrischen Ergüsse des Orientalen gelten der Person des hl. Johannes, nicht seiner rechtlichen Stellung als Apostel. Hieronymus ist an der vorhin genannten Stelle sogar geneigt, die Person des jungfräulichen Johannes über den verheirateten Petrus zu stellen.

Cyrill von Alexandrien schreibt gegen Nestorius: Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἄμφω μὲν ἤστην ἀπόστολοί τε καὶ ἅγιοι, καὶ ταῖς ἰσομέτροις τιμαῖς καὶ δυνάμεσι ταῖς διὰ τοῦ Πνεύματος κατηγλαϊσμένοι παρὰ τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Χριστοῦ· ἤκουον γὰρ ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις Matth. 5, 14. 10, 8. ἆρα οὖν ἐξ ἰσομοιρούσης ἀξίας ἢ γοῦν αὐθεντίας αὐτοῖς ὑπάρξαι φαμὲν τὸ εἰς ἄνθρωπον ἕνα καταλογίζεσθαι τοὺς δύο:[4] Und in seinem Synodalschreiben an Nestorius nennt er Petrus und Johannes ἰσότιμοι, sofern (καθὸ) sie Apostel und heilige Schüler waren[5]. Indes erklären die beigefügten Citate, worin die „Gleichheit der Ehren und der Kräfte" besteht: im Leuchtenlassen des Lichtes und im Wunderwirken, und Cyrill verwendet diese Gleichheit zur Exemplifikation gegen die nestorianische Christologie. Auch an der zweiten Stelle erklärt Cyrill selbst, wie er die Gleichheit meint. Das ist etwas anderes, als wenn Cyprian

1) Migne PL. 23,247.

2) Chapman (Revue Bénédictine 1902, 361f.) vermutet, daß Hieronymus und Gelasius I., den interpolierten Text in De cath. eccl. unit. c. 4 benützt hätten. Vgl. den Anhang dieser Untersuchung.

3) Orat. IX. (Laudatio s. Joannis Evang.) 10. u. 12. Migne PG. 99, 784 C. 785 A. 788 B.

4) Adv. Nest. II, 1. Migne PG. 76, 65 B.

5) Migne PG. 77, 112 B.

in einem Traktat über die kirchliche Einheit von der unterschiedslosen Gleichheit der Apostel spricht. Es kommt auf den ganzen Zusammenhang und Gedankengang an. Und wenn man diesen bei Cyprian berücksichtigt, so kann man über den Sinn seiner Worte nicht im Zweifel sein.

Auch die von Kneller angeführten Analogien können seine Behauptung nicht stützen.

„Niemand mißversteht z. B. den Satz: Alle Menschen sind gleich, obschon in Wirklichkeit auch nicht einmal zwei Menschen einander völlig gleich sind. Man will eben nur sagen: als Menschen sind alle gleich.“ — Allein Cyprian sagt nicht einfach: Alle Apostel sind gleich, sondern er gibt noch näher an, worin sie gleich sind. Joh. 20, 21 erhalten sämtliche Apostel dieselbe Gewalt, die Petrus Matth. 16, 18 erhalten hat, sie sind „pari consortio praediti et honoris et potestatis“, sie bilden ein Konsortium mit völlig gleichen Befugnissen, jeder Rang- und Machtunterschied ist ausgeschlossen. Die Apostel sind demnach als Apostel, im apostolischen Rang und in der apostolischen Gewalt, völlig gleich. Die apostolische Gewalt ist nicht bloß in abstracto bei allen Aposteln dieselbe, sondern auch in concreto, in ihrer Höhe und in ihrer Ausdehnung. Kann ich in dieser Weise auch die Gleichheit aller Menschen aussagen? Zum Apostelsein gehört die Ausstattung mit der Schlüsselgewalt, die Vollmacht zu binden und zu lösen, und diese haben die Apostel „pari consortio“. Zum Menschsein gehört Verstand und Wille. Könnte man nun auch sagen: omnes homines pari consortio praediti et intellectus et voluntatis? Hat der Dummkopf genau so viel Anteil am menschlichen Intellekt wie der größte Denker? Der Degenerierte genau soviel Willen wie der Weltbezwinger oder der Asket der Wüste? Ist die Menschheit ein Konsortium, das gleichmäßig an allen Menschheitsgütern Anteil hat?

„Wenn man den Papst aus dem Spiel läßt, so stößt sich auch niemand an dem Satz: Alle Bischöfe sind gleich, obschon zwischen dem Bischof, der nur ein Landstädtchen in der Nähe Roms verwaltet, und dem Patriarchen, der etwa über einen halben Erdteil gesetzt ist und Bischöfe und Erzbischöfe unter sich hat, in Wirklichkeit ein großer Unterschied besteht. Allein der Umfang, in welchem eine Gewalt geübt wird, begründet noch nicht einen inneren, wesentlichen Unterschied der Ge-

walten; ihrer inneren Wesenheit nach ist aber die bischöfliche Gewalt in allen Bischöfen dieselbe, als Bischöfe sind sie insofern gleich.“ — Gewiß, der geographische Umfang, in dem eine Gewalt geübt wird, begründet keinen inneren Unterschied. Der Souverän eines kleinen Landes ist ebenso Souverän wie der eines großen. Dagegen macht es einen großen Unterschied aus, ob die Befugnisse selbst mehr oder weniger ausgedehnt oder beschränkt sind, ob einer einen Vorgesetzten über sich hat, dessen Befehlen er gehorchen, dem er Rechenschaft ablegen muß, oder nicht. Cyprian erklärt, wie wir sehen werden, rundweg, daß der Bischof für seine Amtsführung nur Gott verantwortlich sei, keinem irdischen Richter. Gilt das auch heute noch vom Bischofe? Konnte man von den Bischöfen, denen Pseudo-Isidor gegen ihre gestrengen Erzbischöfe mehr Licht und Luft verschaffte, sagen, sie seien „pari consortio praediti et honoris et potestatis“ gewesen mit diesen Erzbischöfen? Und nun vollends das spätere und das heutige Verhältnis von Bischöfen und Papst! Doch hören wir zunächst Kneller!

„Wenn man aber in diesem Sinne von der Gleichheit aller Bischöfe reden kann, so darf man auch ohne Irrtum den Papst in die Zahl der Bischöfe einbeziehen und in dem bezeichneten Sinn auch von ihm sagen, als Bischof sei er den übrigen Bischöfen gleich: denn auch seine Gewalt ist dem Wesen nach eine bischöfliche; sie unterscheidet sich von der Gewalt der andern Bischöfe nur durch ihre Ausdehnung auf die ganze Kirche. Freilich ist eine solche Ausdrucksweise unter den heutigen Umständen dem Mißverständnis ausgesetzt und wird deshalb besser vermieden. Allein in sich irrtümlich ist sie nicht und kann also unter Umständen, welche das Mißverständnis ausschließen, Anwendung finden. Das gleiche gilt von dem Satze: Alle Apostel sind gleich, d. h. als Apostel sind sie gleich.“ — Nur merkwürdig, daß Cyprian nicht auch ein „Mißverständnis“ befürchtet und ihm durch Klauseln vorbeugt! Als stillschweigend beigefügt wird man eine solche Klausel nicht annehmen wollen, da dies auf eine petitio principii hinauskäme und mit der Tatsache nicht stimmte, daß Klauseln zu Gunsten des römischen Bischofs gerade dann am häufigsten wurden, als sie im Grunde schon selbstverständlich waren. Kann man aber wirklich Papst und Bischöfe heute

noch „gleich“ nennen? Sind Minister und Geheimräte deshalb „gleich“, weil beide Regierungsbeamte sind? Kann man von den Bischöfen noch sagen, sie seien „pari consortio praediti et honoris et potestatis“ mit dem römischen Universalbischof, ihrem Vorgesetzten, der ihnen Vollmachten erteilen und entziehen, Befehle geben, sie zur Rechenschaft laden, bestrafen, absetzen kann? Wird ein heutiger Bischof den Papst „collega“ nennen, wie das der Bischof von Karthago tut? Gerade das Verhältnis eines Vorgesetzten zu Untergebenen ist es, was Cyprian aus dem Episkopat wie aus dem Apostelkollegium strikte fernhält. Er sagt auch nicht, daß Petrus dieselbe Gewalt habe wie die Apostel, sondern daß die Apostel dieselbe Gewalt bekommen hätten wie Petrus. Das ist nicht ganz dasselbe. Hat also Petrus die „päpstliche“ Gewalt erhalten, dann haben auch die andern Apostel die päpstliche Gewalt. Bei Cyprian ist aber dieselbe bischöfliche Gewalt gemeint, und nur die bischöfliche Gewalt, in derselben Größe und Ausdehnung. Er kennt überhaupt keinen „Papst“, sondern nur einen Amtsbruder in Rom. Später ist von „Papst und Bischöfen“ die Rede, bei Cyprian erscheinen nur „episcopi qui in ecclesia praesident“. Nur Sophistik vermag über diesen klaren Sachverhalt wegzutäuschen[1].

---

1) Kneller S. 321: „Hätte aber auch Cyprian die völlige Gleichheit aller Apostel behauptet, so könnte man dennoch nicht schließen: also sind auch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, dem hl. Petrus und dem Papste gleich. Die Apostel sind nach Cyprian Brüder des hl. Petrus, die Bischöfe sind seine Söhne, sie haben ihre Gewalt nur von ihm. Man kann also nicht schließen: was von der Stellung der Apostel zum hl. Petrus gilt, findet auch Anwendung auf die Bischöfe. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel, insofern die wesentlichen Vollmachten des Apostelkollegiums im Verband der Bischöfe weiter leben. Allein daraus folgt noch nicht, daß jeder der zwölf Apostel als Quelle zu betrachten ist, von welcher aus die apostolischen Vollmachten auf eine Anzahl von Bischöfen übergehen. Vielmehr ist nach Cyprian der einzige Petrus diese Quelle. In diesem Sinne also sind sämtliche Bischöfe Nachfolger des Apostelfürsten, ein Ausdruck, der sich auch sonst mehrfach bei den Vätern findet.“ Die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen geht schon aus den bisherigen Darlegungen zur Genüge hervor. Kneller verwechselt hier den Kirchenvater mit einem papalistischen Scholastiker. Bei Cyprian verhalten sich die Bischöfe zum römischen Bischof genau so wie die Apostel zu Petrus. Sie alle besitzen „in solidum“ den einen ungeteilten Episkopat, sie stehen an Rang und Macht dem „Papste“ völlig gleich.

„Quamvis apostolis omnibus parem potestatem tribuat.“ „Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis.“ „Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.“ Diese drei lapidaren Sätze reden eine Sprache, die nicht ins Gegenteil umgedeutet werden darf, und offenbaren eine Tatsache, die sich nicht durch künstliche oder gewalttätige Operationen — „Distinktionen“ genannt — die Zähne ausbrechen läßt. Sie sind die magna charta des cyprianischen Episkopalismus, eines Kirchentums, das keinen Primat und kein „sichtbares Oberhaupt“ in Rom kennt, dem vielmehr der Gesamtepiskopat Einheits- und Mittelpunkt der Kirche ist, und die Bischöfe ein Konsortium gleichberechtigter und gleichverpflichteter Brüder bilden, die einem durch den Kitt der Einheit verbundenen Volke vorstehen: „Unus Deus est et Christus unus et una ecclesia ejus et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata“ (c. 23. 231, 7).

VI.

Wir haben uns bis jetzt absichtlich nur an die Schrift „De catholicae ecclesiae unitate“ gehalten, da sie laut genug für sich selber spricht und dem, der ihr unbefangen lauscht, ihre Gedanken anvertraut. Nun fragt es sich aber, ob die so gewonnenen Resultate die Probe an anderen Äußerungen Cyprians bestehen oder ob sie nach diesen modifiziert werden müssen, oder ob sich bei ihm ein Wechsel der Anschauung zeigt. Mit diesen drei Möglichkeiten ist zu rechnen. Die Grundlage und Norm aber bildet immer die Schrift über die Einheit, wo er ex professo vom Kirchentum handelt und dessen Grundzüge, wenn auch kurz, entwickelt. Man wird also, falls nicht ein offenkundiger Widerspruch eine Änderung seiner Ansicht verrät, eher die andern Stellen nach dieser Schrift zu deuten haben als umgekehrt.

De unit. c. 4 und 5 wurde entnommen, daß Matth. 16, 18f. der Episkopat und nur der Episkopat, nicht etwa ein Primat, gestiftet und auf Petrus allein übertragen wurde, ehe er (Joh. 20, 21ff.) an alle Apostel kam, daß also jeder Bischof der katholischen Kirche seine Gewalt ebenso von Petrus wie von den andern Aposteln herleitet.

In der Tat spricht Cyprian diese Anschauung öfters aus. So schreibt er in Ep. 33, 1 (566, 2): „Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico, quia tu es Petrus etc. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur".

In Ep. 73, 7 (783, 13) heißt es: „Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur quod ille solvisset. Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: Joh. 20, 21—23. Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare".

Und in Ep. 69, 11 (759, 11): „Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus per eos solos posse peccata dimitti qui habent spiritum sanctum. Post resurrectionem enim discipulos suos mittens loquitur ad eos et dicit: Joh. 20, 21—23. Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat sanctum spiritum".

Die bischöfliche Succession und Amtsgewalt wird also bald mit Matth. 16, 18f., bald mit Joh. 20, 21—23, bald mit beiden Stellen zusammen begründet[1]. Wenn spätere Väter ähnlich sprechen (Chapman 1903, 35), so folgt daraus nicht,

---

1) Auch in Ep. 57, 1 (651, 3) wird Matth. 16, 19 gemeint sein, da Cyprian Matth. 18, 18 sonst nie zitiert. Vergleiche noch den Brief Firmilians an Cyprian Ep. 75, 16 (S. 820f.) und die „Sententiae episcoporum" Nr. 79 (459, 6). Die Bischöfe als Amtsnachfolger der Apostel, als Inhaber des Apostolats Ep. 3, 3 (471, 16): „Meminisse autem diaconi debent, quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros." 66, 4 (729, 19): „Christi, qui dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: Luc. 10, 16." Ep. 45, 3 (602, 18): „Unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditum".

daß der Sinn bei Cyprian und bei ihnen derselbe ist. Sagt doch sogar Papst Nikolaus I: „Per Petrum apostolatus et episcopatus in Christo cepit exordium“ [1], und doch ist zwischen seiner Papstidee und Cyprians Anschauung eine weite Distanz. Jedenfalls ist Cyprian nicht nach den Späteren zu erklären, sondern nach den Fingerzeigen, die er selber gibt.

Cyprian betrachtet die Bischöfe als Nachfolger Petri und als Nachfolger der Apostel im Sinne einer völligen Gleichstellung der Apostel mit Petrus, der Bischöfe mit dem „Papste“. Das hat die Schrift „De unitate“ klar gezeigt, und das wird durch die eben angeführten Briefstellen bestätigt. Matth. 16, 18f. und Joh. 20, 21—23 stehen sich bei Cyprian an Bedeutung völlig gleich. Nicht der „Primat“ wird Matth. 16, 18f. eingesetzt, sondern der Episkopat, und Petrus hat vor den übrigen Aposteln nur die zeitliche Priorität voraus.

Poschmann schreibt (S. 18): „Da die kirchlichen Vollmachten auf dem Wege der rechtlichen Succession den Bischöfen zufließen und diese Succession für die meisten Bischöfe sich nur durch das Medium der Apostel von Petrus herleiten läßt, so folgt schon hieraus, daß auch die Apostel bezüglich ihrer Gewalt von Petrus abhängig sein müssen. Zwar sagt Cyprian, daß sie dieselbe vom Herrn erhalten haben. Aber es war eben keine andere Gewalt als die, welche Petrus schon besaß; diese wurde nun auch auf sie ausgedehnt, sie erhielten ebenfalls Teil an dem Episkopate, den bisher Petrus allein innegehabt hatte“.

Diese Logik ist mir unverständlich. Petrus ist freilich der „zeitliche Ausgangspunkt aller bischöflichen Gewalt“, aber nicht mehr als das; von ihm „geht sie auf die andern über“, aber nur in zeitlicher Ablösung und Teilung, nicht in innerer Abhängigkeit. Als die Provinz Preußen 1878 in zwei Provinzen zerlegt wurde, erhielten die Oberpräsidenten von Ostpreußen und Westpreußen die Gewalt, die vorher der eine Oberpräsident von Preußen innegehabt hatte. Dessen Gewalt ging nun auf zwei über. Aber nicht vom früheren Oberpräsidenten erhielten sie ihre Gewalt, sondern vom König, und der neue Oberpräsident von Danzig kam in keine Abhängigkeit von seinem

---

1) Ep. 40. Mansi XV, 688.

Königsberger Kollegen, aus dessen ehemaligem Gebiet seine Provinz ausgeschieden wurde.

Der Vergleich hinkt natürlich, aber er ist doch geeignet das zu veranschaulichen, worauf es in unserer Frage ankommt: die Apostel kamen dadurch, daß sie von Christus dieselbe Vollmacht erhielten, die vorher dem einen Petrus zugekommen war, in kein Abhängigkeitsverhältnis zu Petrus. Es ist auch nicht, wie Chapman meint: „Le pouvoir episcopal, selon Cyprien, dérive de Pierre et tous les apôtres; l'unité, ou plutôt l',unicité' de l'épiscopat de Pierre seul" (Revue Bénédictine 1902, 368). Die Einheit oder Einzigkeit des Episkopates fängt mit Petrus an, aber sie geht nicht von ihm aus in dem Sinne, daß er Quelle und Vater der Einheit wäre. Matth. 16, 18f. wurde der Episkopat gegründet, Joh. 20, 21—23 brachte nur die Änderung, daß an die Stelle des einen Trägers der bischöflichen Gewalt eine Mehrzahl von Trägern, an die Stelle der numerischen Einheit die moralische und solidarische trat. Nicht von Petrus bleiben die vielen Träger des Episkopates „abhängig", sondern vom einen Episkopat, nicht Petrus ist der „feste Mittelpunkt" der Einheit, sondern der Episkopat selbst.

Cyprian betrachtet demnach, wie Sohm[1] ganz richtig erkannt hat, jeden Bischof als vollen Rechtsnachfolger Petri. Es gibt in der Kirche nur eine cathedra, die „cathedra Petri", die zugleich cathedra der Apostel, cathedra der Bischöfe ist. Jede bischöfliche Kirche ist eine Wiederholung jener Kirche, die Christus einst auf Petrus gegründet hat. In den Bischöfen hat sich Petrus vervielfältigt[2].

So ist es zu verstehen, wenn Cyprian den schismatischen Umtrieben des Felicissimus und seiner Parteigänger entgegenhält: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisque alibi collegerit spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est quodcumque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur". (Ep 43, 5. 594,5.)

Hier handelt es sich um Vorgänge in der karthagischen Kirche, um eine Auflehnung gegen die Autorität ihres Bischofs

1) Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 252. 345.

2) Sell, Katholicismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur. Leipzig 1908, 120.

Cyprian. Das Vorgehen der schismatischen Partei ist ein Attentat gegen die kirchliche Einheit und gegen die Einheit des vom Herrn auf Petrus gegründeten Lehrstuhles, den in Karthago Cyprian inne hat. Die Verbindung mit Rom kommt gar nicht in Betracht, sondern lediglich die Verbindung der Gemeinde mit ihrem Bischofe. Dieser ist für sie Inhaber der „cathedra Petri". Die eine Kirche und cathedra ist für Cyprian hier in demselben Sinne auf Petrus gegründet, wie De unit. c. 4: Petrus ist zeitlich der erste Inhaber des vom Herrn gestifteten Lehrstuhles, nachher teilt er ihn mit den Aposteln und er hinterläßt ihn mit den Aposteln den Bischöfen.

Aber heißt es nicht in Ep. 70, 3 (769, 19): „Una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata"? Und in Ep. 73, 7 (783, 14): „Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur quod ille solvisset"? Wird damit dem hl. Petrus nicht doch eine reale und wirksame Bedeutung für die kirchliche Einheit zugeschrieben? Kneller, Chapman, Ernst[1] und Poschmann nehmen das an, aber mit Unrecht. Zur Vorsicht sollte schon der Umstand mahnen, daß diese beiden Briefe im Ketzertaufstreit geschrieben sind, der eine kurz vor, der andere etliche Monate nach Ep. 71[2], worin

1) Ernst findet, daß Cyprian in Ep. 73, 7 „in dezidierter Weise die Autorität Petri und seines Nachfolgers, ohne welche es keine Sündenvergebung und darum keine gültige Taufe geben könne," hervorhebe (Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit 1902, 29), daß er hier „die Gründung der Kirche auf Petrus, und darum die Illegitimität und Ungültigkeit alles dessen, was außerhalb dieser auf Petrus gebauten Kirche geschieht," darlege (S. 30), daß er „den nicht mit dem römischen Stuhle als dem Stuhle Petri vereinigten Häretikern und Schismatikern jede Vollmacht zur Sündenvergebung und Gnadenerteilung abspreche" (S. 54). Cyprians Anschauung von der römischen Kirche faßt Ernst (S. 55) dahin zusammen: „Man mag darüber streiten, welchen Inhalt Cyprian der Primatialgewalt des römischen Bischofs gab; aber richtig und sicher ist und bleibt, daß dem großen Primas von Karthago die Zugehörigkeit zum Stuhle Petri, die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof das signum stantis et cadentis ecclesiae war, die Zugehörigkeit zur Kirche, die Anteilnahme an ihren Gnadenschätzen bedingt war durch die Verbindung mit dem Nachfolger Petri". Wie wenig dies zutrifft, hat unsere bisherige Untersuchung schon gezeigt und wird der Fortgang noch klarer machen.

2) Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians. Thorn 1902, 91—102.

Cyprian in c. 3 — wir werden auf diese Stelle gleich nachher zu sprechen kommen — jegliches Primatialrecht negiert. Wer bei Cyprian einen realen Primat findet, mutet ihm eine befremdliche Inkonsequenz zu, eine Wortmacherei, die er durch sein eigenes Verhalten Lügen straft. Das ist bei einem Manne wie Cyprian zum mindesten nicht wahrscheinlich.

In der Tat sind die beiden Stellen in Epp. 70,3 und 73,7 durchaus im Sinne von De unit. c. 4 zu verstehen.

Der Herr hat — Ep. 73,7 — auf Petrus die Kirche gegründet, d. h. den Petrus zuerst mit der kirchlichen Gewalt ausgestattet und von ihm her den „Ursprung der Einheit angeordnet (eingesetzt, gestiftet) und gezeigt“. Die Worte „originem unitatis instituit“ sind ebenso pleonastisch und tautologisch wie in De unit. c. 4 „unitatis originem ab uno incipientem disposuit“ und „exordium ab unitate proficiscitur“ [1], und das „unde“ entspricht genau dem „ab uno“ und „ab unitate“. In der der Amtsübertragung auf die andern Apostel zeitlich vorausgehenden Bevollmächtigung des einen Petrus hat der Herr die Einheit der Kirche angeordnet und kundgegeben, mit dieser Bevollmächtigung hat er die Einheit der Kirche entstehen lassen und gezeigt, er hat Matth. 16, 18f. die Kirche als eine gegründet und gezeigt. Mit der numerischen Einheit Petri hat die Kirche begonnen, und in dieser numerischen Einheit des Anfangs offenbart sich der Wille des Stifters, daß sie stets moralisch und solidarisch eins bleiben solle. „Unde unitatis originem instituit et ostendit“ ist gleich „ut unitatem manifestaret“, „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit“ und „exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur“ (De unit. c. 4). Petrus ist nicht Realgrund, nicht Ursache und Mittelpunkt, sondern nur der zeitliche Ausgangspunkt und der Erkenntnisgrund der kirchlichen Einheit.

Mehr ist auch in Ep. 70,3 nicht enthalten: „Una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata“. Es ist eine Kirche, von Christus unserm Herrn auf Petrus gegründet „origine unitatis et ratione“. In der Gründung der Kirche auf Petrus liegt die „origo et ratio“

---

1) Vergl. Ep. 72, 1 (755, 9): „Quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem de divinae dispositionis ordinatione venientem.“

ihrer Einheit. Was die „Gründung der Kirche auf Petrus“ bei Cyprian bedeutet, ist schon festgestellt worden: die zeitliche Priorität der Bevollmächtigung des einen Petrus. „Origo“ bezeichnet, wie wir gesehen haben, den Anfang, den zeitlichen Ausgangspunkt, und „ratio“ den Erkenntnisgrund, den Maßstab. „Origine unitatis“ entspricht dem „unde unitatis originem instituit“ in Ep. 73,7, dem „exordium ab unitate proficiscitur“ in De unit. c. 4. Und „ratione unitatis“ besagt soviel als das parallele „unde unitatis originem ostendit“ oder „ut ecclesia Christi una monstretur“.

Es geht darum nicht an, „ratio“ hier mit „Verfassung“, „Seinsweise“, „Wesen“, „eigentümliche Beschaffenheit“, „la nature“, „le caractère“, „la constitution“ zu übersetzen, und darin die Notwendigkeit der Verbindung mit dem Stuhle Petri in Rom zu lesen[1]. Selbst wenn diese Übersetzung des Wortes richtig wäre, könnte der Sinn immer noch sein: der Anfang und die Seinsweise der kirchlichen Einheit liegt in der Gründung der Kirche auf Petrus, d. h.: wie Petrus, der zuerst und eine zeitlang allein bevollmächtigte Apostel, numerisch einer war, so soll die Kirche auch bei der Vielheit der Träger der Kirchengewalt moralisch und solidarisch eine bleiben. Und im Lichte von De unit. c. 4 und anderer Stellen wäre dieser Sinn nicht bloß möglich, sondern notwendig. Die Folgerung

---

1) Stimmen aus Maria-Laach 1877, 355 (dagegen Harnack, DG⁴ I, 421 Anm.), Kneller S. 504 A. 2 und S. 511, Chapman 1903. 44, Poschmann S. 20. Das Wort „ratio“ ist ein Lieblingswort Cyprians, ist aber bei ihm so vielsagend und darum wieder so wenigsagend, so verschwommen und unbestimmt, daß es sich jede Nuance gefallen läßt, und es wäre jedenfalls verfehlt, auf ein so nachgiebiges Wort einen Beweis zu bauen. Chapman und Poschmann berufen sich auf Ep 33, 1 (566, 9): „Inde (Matth. 16. 18f.) . . . ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur“, wo die Bedeutung „Verfassung“ allerdings naheliegt. Kneller erinnert daran, daß sich nach Cyprian die ganze Seinsweise eines gewordenen Dinges nach seinem Ursprunge richte und aus diesem erkannt werde, Ep. 74, 10 (806, 16): „Inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo.“ Auch Tertullian habe betont: „Omne genus ad originem suam censeatur necesse est“ (De praescr. c. 20). Aber gerade in Ep. 74, 10 bezeichnet „origo“ wieder die Erkenntnisquelle, wie Kneller durch seinen Zusatz „und erkannt werde“ selber zugibt. Die Belehrung, den Maßstab für seine Handlungsweise, sagt Cyprian, muß man sich da holen, wo der Ursprung der Sache selbst liegt, nämlich in der hl. Schrift.

für den Primat wäre also immer noch falsch. Allein die angeführten Parallelen verlangen überhaupt eine andere Deutung: „ratio“ bezeichnet einfach den Erkenntnisgrund.

Der Sinn ist also wieder: am Anfang der Kirche steht die numerische Einheit Petri, und diese numerische Einheit gibt uns zu verstehen, daß die Kirche nach dem Willen ihres Stifters auch bei der weiteren Entwicklung stets eine bleiben soll. Eine Kirche, ein Geist, eine Taufe!

VII.

Kneller (S. 510) und Poschmann (S. 16) legen ein großes Gewicht darauf, daß Cyprian in seinen erhaltenen Schriften zehnmal von Petrus als von dem spreche, auf dem die Kirche, und zwar die ganze Kirche gebaut sei, daß also der Satz „super quem aedificavit ecclesiam“ als ständiges Attribut zu Petrus erscheine.

Allein der Sinn dieses Attributes ist eben nicht der, den diese beiden Forscher ihm beilegen. Wir haben aus De unit. c. 4 ersehen, daß der „Bau der Kirche auf Petrus“ lediglich in der Ausstattung Petri mit der apostolischen Gewalt vor den andern Aposteln besteht und außer der Amtsanciennität keinerlei Vorrang Petri vor seinen Amtsgenossen begründet. Auch an allen andern Stellen hat dieser Beisatz keinen andern Sinn, man reicht mit diesem Sinne vollständig aus und wird den Stellen völlig gerecht.

Daß der „Bau der Kirche auf Petrus“ bei Cyprian schlechterdings keine Primatialrechte für Petrus in sich schließt, beweist Ep. 71, 3 (773, 10) mit voller Evidenz.

Hier schreibt der Kirchenvater: „Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, quod ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit“.

Schon Adam hat (Theol. Revue 1909, 182) die Deutung, die Poschmann (S. 27) dieser Stelle gibt, entschieden abgelehnt. Cyprian sagt nicht, Petrus habe bei dem bekannten Streite mit Paulus (Gal. 2, 11ff.) „sich nichts in hochfahrender Weise angemaßt, und etwa darauf gepocht, daß er den Primat innehabe“ (S. 27), sondern er sagt: Nicht einmal Petrus hat sich etwas ungebührlich zugeschrieben oder anmaßend herausgenommen[1], zu sagen, daß er den Primat habe und daß die Jüngeren und Späteren ihm gehorchen müßten. Also nicht erst ein Pochen auf den Primat, sondern schon eine bloße Beanspruchung des Primates und eine Gehorsamsforderung wäre in Cyprians Augen eine freche Anmaßung Petri. Und doch fügt er selbst hier bei: „quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam“! Cyprian könnte nicht noch deutlicher zu erkennen geben, daß er aus dem „Bau der Kirche auf Petrus“ keine Vorrechte ableitet, daß die Sätze „quem primum Dominus elegit“ und „super quem aedificavit ecclesiam suam“ dasselbe mit andern Worten besagen: Christus hat den Petrus zuerst zum Apostel ausgewählt und damit auf ihn seine Kirche gebaut, mit ihm den Kirchenbau begonnen. Eine Weiterführung des Bildes über die zeitliche Priorität hinaus liegt nicht im Sinne Cyprians.

Von der zeitlichen Priorität, und nur von dieser ist der ganze Gedankengang beherrscht, selbst im Worte „primatus“ klingt sie noch mit: „primatus“ bedeutet hier einen aus der zeitlichen Priorität hergeleiteten Rechtsanspruch. In c. 2 hat Cyprian erklärt, wie sich die „vetus consuetudo“, den von Häresieen und Schismen zur Kirche Zurückkehrenden nur

1) Es ist dieselbe scharfe Wendung, die Cyprian in Ep. 68, 4 mit Bezug auf die Novatianer gebraucht: „Execrabiles et detestabiles dicit (Dominus) esse, qui sibi placeant, qui tumidi et inflati aliquid sibi adroganter adsumant“ (748,4). In Ep. 63,1 entschuldigt sich Cyprian mit speziellem göttlichem Auftrag, wenn er andern Bischöfen Belehrungen gebe: „Quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet, excusatus apud omnes, quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam domini timere compellitur, nisi faciat quod jubetur“ (702, 3). Er deckt sich damit, wie Harnack (Preuschens Ztschr. f. neutest. Wiss. 1902, 187) ganz richtig sagt, gegen den Vorwurf „den maßgebenden Oberbischof spielen zu wollen“. Und dabei handelte es sich um die Frage, ob das Abendmahl mit Brot und Wasser oder mit Brot und Wasser und Wein zu feiern sei!

die Hand aufzulegen, gebildet habe. In c. 3 stellt er der „consuetudo“ die „ratio“ entgegen, wobei die „consuetudo“ die zeitliche Priorität für sich hat. Nicht die Gewohnheit und die zeitliche Priorität gibt den Ausschlag, sondern die „ratio“. Petrus war sicher der zeitlich erste Apostel, mit dem der Kirchenbau begann, und doch hat er aus dieser zeitlichen Priorität keinen Rechtsanspruch hergeleitet (ut diceret se primatum tenere) und von den „novelli et posteri“ keinen Gehorsam verlangt, sondern im Streit mit Paulus der „ratio legitima“ nachgegeben. Es stehen also auf der einen Seite die Begriffe: consuetudo — Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam — primatus, auf der andern: novelli et posteri — consilium veritatis et ratio legitima.

Dieser ganze Gedankengang, zumal das „novelli et posteri“ spricht geradezu Bände: Cyprian erklärt, daß aus der zeitlichen Priorität keinerlei Superiorität gefolgert werden dürfe. Die zeitliche Priorität ist demnach der einzige Titel, aus dem sich Cyprian allenfalls einen Primatsanspruch hergeleitet denken kann. In Matth. 16, 18f. findet er also lediglich eine zeitliche Priorität und amtliche Anciennität Petri, nur in diesem Sinne ist Petrus „der, auf den der Herr seine Kirche gebaut hat“, genau wie in De unit. c. 4. Und wie in der genannten Schrift, so betont Cyprian auch in Ep. 71, unmittelbar vor und unmittelbar nach der Ausführung über Petrus, die Notwendigkeit der kirchlichen Einheit — c. 2 (773, 7): „per omnia debemus ecclesiae catholicae unitatem tenere.“ c. 3 (774, 7): „maxime in his quae ad ecclesiae unitatem pertinent“ —, ohne dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern in Rom eine besondere, reale Bedeutung für diese Einheit beizulegen.

Poschmann glaubt freilich Ep. 71,3 noch auf andere Weise des antipäpstlichen Klanges entäußern und sogar für den Primat in Anspruch nehmen zu können. Er beruft sich nämlich (S. 28f.) auf die Ausführungen J. Ernsts[1], der mit überzeugenden Gründen nachgewiesen habe, daß die Spitze jener Worte nicht gegen Papst Stephan gerichtet sei. „In Ep. 71,3 hatte Cyprian vielmehr die seine Lehre bekämpfenden mauretanischen Bischöfe im Auge, welche seinen Argumenten hartnäckig die unvordenk-

1) Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit 1905, 5ff.

liche Gewohnheit entgegen hielten. Unter dem neuen Gesichtspunkte erscheint aber die Stelle in einem ganz anderen Lichte. Petrus in seinem Verhältnis zu Paulus erscheint nun nicht mehr als das Gegenbild des auf seine Primatialstellung pochenden Papstes gegenüber den Bischöfen, sondern als Gegenbild der starrköpfigen Bischöfe, welche auf keine Gründe eingehen wollen, vielmehr sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen. Weit entfernt also, daß die Stelle gegen den Primat spricht, ist sie sogar ein neues Zeugnis für denselben, indem sie ihn dem hl. Petrus direkt beilegt, der in jenem Falle nur keinen Gebrauch von ihm gemacht habe."

Diese Argumentation ist falsch, und Ep. 71, 3 für den Primat geltend zu machen hat vor einem etwaigen Versuch, ihn biblisch mit Mark. 8,33 (Matth. 16,23) zu begründen, nicht viel voraus. Man kann ja darüber streiten, ob jene Worte ihre Spitze gegen den römischen Bischof Stephan oder gegen die mauretanischen Bischöfe richtete[1]. Diese Kontroverse ändert aber an der Tatsache nichts, daß Cyprian hier mit nackten Worten jeden Primatsanspruch eines Bischofs anderen Bischöfen gegenüber, jede Gehorsamsforderung für Insolenz und Arroganz erklärt. Und dadurch, daß er als Gegenbeispiel das Verhalten

1) Der Ansicht Ernsts stimmt neuerdings auch Krüger zu (Theol. Litztg. 1909, 413), während Hans v. Soden die Worte Cyprians für „ganz unmißverständlich" gegen die Berufung der Gegner auf den Primat Petri gerichtet ansieht (Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe [Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 1909 1. Heft, 1—42. Auch separat erschienen, Rom 1909] S. 10), Harnack darin „die aus der zugestandenen geschichtlichen Stellung des römischen Stuhles von Stephanus gezogenen Folgerungen ausdrücklich zurückgewiesen" findet (DG[4] I, 421 Anm.) und Nelke „unter dem Eindruck steht, daß es nicht angebracht war, diese Ausführungen einem weniger Angesehenen entgegenzuhalten" (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians S. 93 A. 3. Vgl. auch Turmel, Histoire du dogme de la Papauté S. 139 Anm. 1). Sicher verfehlt ist es, wenn Poschmann (S. 29 A. 1) meint, für die Richtigkeit der Ansicht Ernsts spreche auch das, daß in Ep. 71,3 nicht sowohl der Rangunterschied der beiden Apostel betont sei, als der Umstand, daß Paulus erst kürzere Zeit Apostel sei. Als „novellus et posterus" sei Cyprian jedenfalls von den mauretanischen Bischöfen wegen seiner in ihren Augen neuen Ansicht bezeichnet worden. Das Argument beruht auf einer petitio principii: ob Cyprian einen Rangunterschied unter den Aposteln kenne, ist ja eben die Frage, und Ep. 71,3 spricht für ihre Verneinung.

Petri im Apostelstreit zu Antiochien wählt, gibt er deutlich genug zu erkennen, daß ihm selbst ein Primatsanspruch und eine Gehorsamsforderung Petri als Ungehörigkeit und Anmaßung erschiene, obwohl dieser Amtssenior des Apostelkollegiums war. Nicht das rühmt er an Petrus, daß er von einem ihm zustehenden Primatsrecht keinen Gebrauch gemacht habe, sondern daß er nicht so anmaßend gewesen sei, sich überhaupt ein Primatialrecht zuzuschreiben.

Wenn jene Worte nicht gegen Rom gespitzt sind, ist ihr Gewicht eher noch stärker. Dann spricht er nicht etwa in Frontstellung gegen Rom, sondern das Antlitz gegen Mauretanien gewandt, ganz unbefangen jedem Bischof, auch Petrus und seinem Nachfolger in Rom, jedes Primatialrecht ab[1].

Die Kontroverse über die Spitze der Worte in Ep. 71, 3 ist übrigens auch aus dem Grunde weniger von Belang, weil Cyprian die Ep. 71 mit Ep. 72 an den römischen Bischof schickt (Ep. 72, 1. 776, 10), mit demselben Briefe, worin er zum Schluß die Hoffnung ausspricht, Stephans Zustimmung zu finden (c. 3. 777, 26). Wir haben keinen Grund, an der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit dieser Hoffnung zu zweifeln[2], und sie beweist nur, wie selbstverständlich ihm seine Anschauung und wie gut sein Gewissen ist — auch bezüglich der Ablehnung eines Primates. Jedenfalls konnte Stephan über den Standpunkt Cyprians nicht mehr im Zweifel sein.

Vielfach wird auch auf Ep. 69,8 (757, 15) verwiesen, wo Cyprian das Verhalten der Novatianer an IV Mos. 16 beleuchtet. Kore, Dathan und Abiron haben sich Priestertum und Opferrecht angemaßt und sind jäh bestraft worden: „Et tamen illi schisma non fecerant nec foras egressi contra Dei sacerdotes impudenter atque hostiliter rebellaverant, quod nunc hi ecclesiam scindentes et contra pacem atque unitatem Christi rebelles cathedram sibi constituere et primatum adsumere et baptizandi atque offerendi licentiam vindicare conantur".

Für einen Primat der römischen Kirche beweist diese Stelle aber so wenig als die andern ins Feld geführten Stellen. Handelt

1) Ernst betont (S. 28f.) die „unbefangene Art", wie sich Cyprian in Ep. 71 über „die Autorität des hl. Petrus und seines Primates" ausspreche!

2) Nelke hält, im Unterschied von Ernst (S. 10ff.), diese Wendung Cyprians für eine bloße Phrase (S. 98).

es sich doch gar nicht um das Verhältnis der römischen Kirche oder des römischen Bischofs zur Gesamtkirche, sondern um die Stellung Novatians und seiner Anhänger zur wahren Kirche und zum rechtmäßigen Priestertum. Die Worte „primatum adsumere“ stehen so zwischen den andern Wendungen „cathedram sibi constituere“ und „baptizandi atque offerendi licentiam vindicare“, daß sie nicht einen Primat über die Gesamtkirche bedeuten können, sondern einen ähnlichen Sinn haben müssen wie die beiden andern Ausdrücke[1]. Der „Primat“ besteht hier gerade im Besitz der „cathedra“ und in der Tauf- und Opfervollmacht, also in der kirchlichen Amtsgewalt und Vorstandschaft, im Bischofsamte. Diesen „Primat“ hat nicht Novatian, sondern Kornelius (und jeder Bischof), der mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft steht. Diese Stelle bewegt sich somit ganz auf der Linie von Epp. 48,3. 55,1 und 8. 65,4. 68,2. 70,2. De unit. c. 5. c. 10 etc.

1) Chapman (Revue Bénédictine 1902, 369) glaubt, Novatian habe aufgrund des angemaßten „Primates“ eine „ökumenische Jurisdiktion“ ausüben wollen, und er beruft sich dafür auf Ep. 55,24 (642,12): „Et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post conexam et ubique conjunctam catholicae ecclesiae unitatem humanam conetur ecclesiam facere et per plurimas civitates novos apostolos suos mittat, ut quaedam recentia institutionis suae fundamenta constituat, cumque jam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sint episcopi in aetate antiqui, in fide integri, in pressura probati, in persecutione proscripti, ille super eos creare alios pseudoepiscopos audeat: quasi possit aut totum orbem novi conatus obstinatione peragrare etc.“ Allein diese Ausführungen in Ep. 55,24 haben mit dem „primatus“ in Ep. 69,8 nichts zu tun, sondern schildern nur die rührige Propaganda Novatians und seiner Anhänger. Novatian erscheint hier nicht als „Gegenpapst“, der sich eine große Obedienz zu verschaffen sucht, sondern eher als Antichrist, der seine Apostel aussendet und der göttlichen, von Jesus Christus gestifteten und auf den katholischen Bischöfen beruhenden Kirche eine „menschliche“, auf „Pseudobischöfe“ gegründete Kirche entgegenstellen will. Novatian betrachtete sich als katholischen Bischof von Rom und suchte mit allen Gleichgesinnten in Gemeinschaft zu treten, um so in seinem Sinne die katholische Kirche rein zu erhalten. In dieser Gemeinschaft hatte er ebenso den geistigen und moralischen Primat, wie ihn eben der römische Bischof damals schon hatte. Eine „ökumenische Jurisdiktion“ maßte er sich ebensowenig an, als der römische Bischof sie damals hatte. Und das will ihm Cyprian auch nicht vorwerfen.

Das Wort „primatus“ kommt in den cyprianischen Schriften viermal vor: an den schon erörterten Stellen Epp. 69,8 (757,19) und 71,3 (773, 14), und dann werden noch zweimal die „primatus“ (Plur.) Esaus erwähnt, die er abgab und nicht mehr zurückerhalten konnte: De bono pat. c. 19 (411, 3) und Ep. 73, 25 (798,7). An der zuletzt genannten Stelle wechselt „primatus“ mit „jus et potestas“, und es ist vom Taufrecht die Rede: die Kirche soll ihr „jus“ und ihre „potestas“, nämlich das Taufrecht, nicht an die Ketzer abtreten, sonst handelt sie wie Esau, der seine „primatus“ hergab. Die Stelle dient auch zur Beleuchtung von Ep. 69,8: die katholische Kirche und die mit ihr Verbundenen, ihre Söhne, haben das Erstgeburtsrecht, das legitime Priestertum, die Lehr-, Tauf- und Opfergewalt. Die Abtrünnigen dagegen verlieren dieses Vorrecht und werden illegitim; ihr Bischof ist ein „adulterum et contrarium caput“ (Ep. 45,1. 600,5), ein „adulter et extraneus episcopus“ (Ep. 55,24. 642,11), dessen Lehrstuhl ist eine „adultera cathedra“ (Ep. 68,2. 745,12), seine Lehren sind „adulterinae doctrinae“ (Ep. 43,4. 593,23). Von diesem „Erstgeburtsrecht“ klingt auch in Ep. 71,3 (773,14) noch etwas durch, wo Cyprian die Berufung auf einen „primatus“ und den Anspruch auf Gehorsam von Seiten der „novelli et posteri“ als Anmaßung abweist.

VIII.

Da uns einige Briefstellen schon mitten in den Ketzertaufstreit hineingeführt haben, sollen Cyprians weitere Äußerungen und sein Verhalten in diesem Streite, soweit der Primat in Frage kommt, hier sofort beleuchtet werden. Das wird von selber dazu führen, frühere Äußerungen des Bischofs über die römische Kirche zur Konfrontierung heranzuziehen.

Bekannt und vielverhandelt ist die Eröffnungsrede Cyprians auf dem Septemberkonzil 256 mit den Schlußworten: „Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari

ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi." (Hartel 435f.)[1].

Es ist wieder eine Vixierfrage, ob diese Septembersynode, das dritte karthagische Konzil, der Ankunft des Stephanschen Dekretes über die Ketzertaufe nachgefolgt oder vorausgegangen sei, also den Charakter eines „Oppositionskonzils" trage oder nicht[2], ob die spitzigen Worte in Cyprians Einleitungsrede gegen den römischen Bischof gerichtet oder als Abwehr von Verdächtigungen und Vorwürfen zu verstehen seien, die aus den Reihen der afrikanischen Gegner ins cyprianische Lager flogen[3]. Die Antwort auf diese Frage mag aber lauten, wie sie will, für den römischen Primat springt nichts heraus.

1) Vergl. jetzt: Sententiae LXXXVII episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. Septbr. 256 textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht von H. v. Soden (Nachr. v. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen 1909, 3, 247—307).

2) Für die Datierung des Konzils vor der Ankunft des Stephanschen Schreibens sind: Mattes (Tübg. theol. Quartalschr. 1849, 587), Peters (Cyprian von Carthago 1877, 515f.), Grisar (Ztschr. f. kath. Theol. 1881, 193—221), Otto Ritschl (Cyprian von Karthago 1885, 112f.), Ernst (Papst Stephan I. 1905, 39ff.), Poschmann (1908, 29), v. Soden (Der Streit zwischen Rom und Karthago 1909, 16f.), Krüger (Theol. Litztg. 1909, 413). Die Ansicht, die das Konzil als Antwort auf das römische Schreiben faßt, war seit Baronius sententia communis, und wird festgehalten von Fechtrup (Der hl. Cyprian. München 1878, 234), Ehrhard (Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Freiburg 1894, 121), Nelke (Chronologie 1902, 113—125), Harnack (DG^4 I, 421 Anm.), Turmel (Histoire du dogme de la Papauté S. 144). Batiffol (L'Eglise naisssante 1909, 470f.) drückt sich unbestimmt aus. Übrigens stößt sich v. Soden mit Recht an der Bezeichnung „Oppositionskonzil". Zu einer Emser Punktation fehlt die vorausgesetzte Primatsanerkennung.

3) Ernst verweist (S. 58f.) auf den Liber de rebaptismate c. 1, woraus man in der Tat die Stimmung mancher Kreise gegen den Bischof von Karthago ersehen kann. Unrichtig ist nur seine Meinung, daß Cyprian auf diese Schrift noch direkt Bezug genommen habe. Gegenüber den Ausführungen Ernsts in der Ztschr. f. kath. Theol. 1907, 648—699 und in der Tübg. theol. Quartalschr. 1908, 579—613. 1909, 20—64 halte ich in der Hauptsache an den in meiner Schrift über „Die Tauflehre des Liber de Rebaptismate" (Braunsberg 1907) und in Preuschens Ztschr. f. neutest. Wissensch. 1907, 190—220 dar-

Denn erstens ist die Berufung Ernsts (S. 52f.) auf die Verlesung der Ep. 73 und auf das 17. Bischofsvotum verfehlt. Von Ep. 73 war schon die Rede (S. 42ff.). Sententia 17 aber lautet: „Jesus Christus Dominus et Deus noster, Dei patris et creatoris filius, super Petrum aedificavit ecclesiam, non super haeresim, et potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis" (444, 2). Hier wird ganz im Sinne Cyprians die Bischofsgewalt von Matth. 16, 18f. hergeleitet. Der „Aufbau der Kirche auf Petrus" wird nicht für den Primat Roms, sondern für die Taufgewalt der Bischöfe geltend gemacht. Kennzeichen der Katholicität und Voraussetzung für die Taufgewalt ist die Verbindung mit den Nachfolgern Petri, den Bischöfen, nicht gerade mit dem Nachfolger Petri, dem Bischof von Rom.

Zweitens erklärt Cyprian kategorisch, daß die zum Konzil versammelten Bischöfe niemanden richten und einen Andersdenkenden aus ihrer Gemeinschaft nicht ausschließen wollen. Er gibt zu erkennen, daß die anwesenden Bischöfe an diesem Grundsatze als dem einzig richtigen festzuhalten gewillt sind — ohne auf eine etwaige höhere Instanz und deren etwaige andere Entscheidung Rücksicht zu nehmen.

Drittens entspricht Cyprians Äußerung über einen „episcopus episcoporum", der die Kollegen durch tyrannischen Schrecken zum Gehorsam zwingen möchte, seinem Urteil in Ep. 71, 3. Sie ist, mag sie nun direkt gegen Rom gehen oder nicht[1], ein prinzipielles Verdikt über jeden Bischof, der von anderen Bischöfen Gehorsam beanspruchen wollte — den römischen Bischof nicht ausgenommen.

Viertens wird dem Gedanken an eine solche Möglichkeit der Satz entgegengestellt: Jeder Bischof ist in seiner

gelegten Anschauungen fest. Zugestimmt haben mir: Jülicher (Theol. Litztg. 1907, 507ff.), Nelke (Theol. Revue 1908, 51ff.), Schrörs (Deutsche Litztg. 1908, 2252f.) Krüger (Theol. Jahresbericht f. 1907. [IV. Abt. Kirchengeschichte] 1908, 311. Theol. Litztg. 1909, 413), v. Soden (S. 29ff.), W. Koch (Tübg. theol. Quartalschr. 1908, 150f.).

1) Daß die Wendung „episcopus episcoporum" nicht notwendig direkt gegen Rom gehen muß — trotz Tertullian De pudic c. 1 — kann mit Ep. 66, 3 (728, 14) allenfalls belegt werden, wo Cyprian einem Kritiker seines Episkopates entgegenhält: „Qui te episcopum episcopi et judicem judicis constituis".

Amtsführung völlig frei und unabhängig, er hat keinen Richter über sich als den Herrn Jesus Christus, der einzig und allein die Macht hat, ins Bischofsamt einzusetzen und über die Amtsverwaltung zu richten. Wer diesen Grundsatz mit dieser Bestimmtheit und Exklusivität, ohne jede Klausel und Einschränkung ausspricht, kennt keinen Jurisdiktionsprimat in der Kirche.

Fünftens kannten wohl Cyprian und die andern Konzilsbischöfe bereits Stephans Stellungnahme und Argumente. Ob Stephan selber Verfasser des in Ep. 73 bekämpften Traktates ist oder nicht — seine Anschauungen sind es allem nach, die kritisiert werden[1], und dieser Brief wurde auf dem Konzil verlesen (Hartel 435, 9).

Sechstens blieben die Afrikaner auch nach dem Eintreffen des definitiven Bescheides aus Rom unbeirrt auf ihrem Standpunkt.

IX.

Dem Bischof von Karthago ist der Grundsatz von der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Bischöfe, den er auf der Septembersynode ausspricht, so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er ihn immer wieder betont. Dieser Grundsatz steht für ihn neben der Einheit der Kirche als Hauptpunkt auf der magna charta der kirchlichen Verfassung.

So schreibt er in Ep. 73, 26 (798, 9) an Jubajan: „Haec tibi brevibus pro nostra mediocritate rescripsimus, frater carissime, nemini praescribentes aut praejudicantes quo minus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem".

Und in Ep. 69, 17 (765, 21) an Magnus: „Rescripsi ad litteras tuas, quantum parva nostra mediocritas valuit et ostendi quid nos quantum in nobis est sentiamus, nemini praescribentes quo minus statuat quod putat unusquisque praepositus, actus sui rationem Domino redditurus, secundum quod beatus apostolus Paulus in epistula sua ad Romanos (14, 12f.) scribit et dicit: unusquisque nostrum pro se rationem dabit. Non ergo nos invicem judicemus".

---

1) Vergl. Nelke S. 100ff. und Theol. Revue 1906, 403, v. Soden S. 15f. Anders Ernst S. 23ff.

Selbst Ep. 72, das Schreiben der Septembersynode[1] an Stephan, schließt mit den Worten: „Ceterum scimus quosdam quod semel imbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sint usurpata, retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus" (c. 3 778, 1). Also auch im Schreiben an den römischen Bischof vertritt Cyprian mit den andern Konzilsbischöfen die völlige Unabhängigkeit der Bischöfe neben der Pflicht, das Band des Friedens und der Eintracht zu wahren. Die Stelle hat wohl keine direkte Spitze gegen Stephan, gibt aber zu erkennen, daß die afrikanischen Bischöfe nicht gesonnen sind, sich von einem andern Bischof, und wäre es auch der römische, Vorschriften machen zu lassen.

Daß Cyprian nicht etwa erst im Ketzertaufstreit, dessen Verlauf ihn in Konflikt mit dem römischen Bischof brachte, zu dieser Theorie gegriffen hat, beweisen die früher, in der Bußfrage, geschriebenen Epp. 55 und 59.

In Ep. 55, 21 erwähnt er die Strenge, womit frühere Bischöfe der Provinz Afrika den Ehebrechern Buße und Wiederaufnahme versagten. Da die betreffenden Bischöfe die Gemeinschaft mit den anders handelnden Bischöfen nicht aufgegeben und das Band der Einheit nicht gelöst hätten, will er über sie kein Urteil fällen. Denn: „Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus" (639, 4). Die Äußerung ist um so bezeichnender, als es sich um Bischöfe handelt, die ihre strengere Praxis beibehielten, nachdem Kallist sein „peremptorisches Edikt" über die Wiederaufnahme der Fleischessünder schon erlassen hatte.

Auch in Ep. 59, 14 (683, 19) schreibt Cyprian, und zwar an den römischen Bischof Kornelius: „Singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet rationem sui actus Domino redditurus". So äußert sich

1) Vergl. Nelke S. 94—102, v. Soden S. 23f.

Cyprian zu einer Zeit, wo er Schulter an Schulter mit Rom gegen Schismatiker kämpft!

Cyprians Standpunkt ist also schon in der Bußfrage derselbe wie später im Ketzertaufstreit: selbst in so hochwichtigen, die ganze Kirche berührenden, mit Glaubenslehren in Zusammenhang stehenden Punkten ist der einzelne Bischof frei und unabhängig, und er braucht sich von keinem andern Bischof in seine Anschauung und seine Praxis dreinreden zu lassen — wenn er nur die Verbindung mit den andern Bischöfen seinerseits nicht löst. Und auch diese haben nicht das Recht, einem anders Denkenden und Handelnden die Gemeinschaft zu kündigen[1].

Angesichts dieses klaren Sachverhalts ist es schwer begreiflich, wie Ernst schreiben kann: „Von einer direkten oder auch nur indirekten Leugnung des Primates ist in diesen Sätzen durchaus keine Rede“ (S. 59). In Wirklichkeit verhält sich die Sache so, daß diese Sätze jeglichen Primat unbedingt ausschließen.

Es geht auch nicht an, Einschränkungen zu machen, wo Cyprian selber keine Einschränkung macht. Diese Sätze werden ja gerade Versuchen oder Vorwürfen einer Einschränkung der bischöflichen Autonomie gegenüber wiederholt und unterstrichen![2]

Ernst meint S. 18: „Es ist richtig: wäre der fragliche Grundsatz Cyprians absolut, ohne alle Einschränkung zu verstehen, dann würde er nicht bloß die Leugnung eines wirklichen, mit Jurisdiktion ausgestatteten Primates bedeuten,

1) Diese Äußerungen Cyprians über die Selbständigkeit der Bischöfe findet auch Poschmann so entschieden, daß er daraus folgert: „Eine aktive Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die Bischöfe hat in einer solchen Auffassung keinen Platz“ (S. 30). Nur meint er, daß Cyprian den Bischof von Rom immerhin als „festen empirischen Mittelpunkt“ der kirchlichen Einheit und das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm als die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität betrachte, sodaß in dieser Hinsicht der Primat des Papstes trotz der Gleichberechtigung aller Bischöfe gesichert sei (S. 32).

2) Der Zusammenhang, in dem von der Rechenschaftsablegung der Bischöfe vor Gott die Rede ist, schließt die Verantwortung vor einer irdischen Instanz aus und ist darum anders gelagert, als wenn es beispielsweise in dem vom 10. November 1909 datierten Glückwunschschreiben des deutschen Episkopates an Pius X. zu seinem Bischofsjubiläum heißt: „Uns Bischöfen aber insgesamt, die wir über die ganze Erde verbreitet sind, bist Du auf allen Stufen, die Du er-

er wäre durchaus geeignet, den lebensvollen Organismus der Gesamtkirche zu sprengen und in ein bloßes Konglomerat innerlich nicht zusammenhängender Monaden von Finzelkirchen aufzulösen. Ob aber das wohl die Meinung des hl. Cyprian sein konnte, der so warm und entschieden für die Einheit der Kirche als eines lebendigen Organismus eingetreten?“

Allein die Konsequenzen einer Theorie sind noch nie ein Beweis dafür gewesen, daß der Theorie nicht gehuldigt worden wäre. Sonst wären die Folgerungen, die schon im Altertum aus der Prädestinationslehre Augustins gezogen wurden, ein Beweis gegen die Tatsache, daß der Bischof von Hippo eine Prädestination lehrte. Zudem liegen die Konsequenzen so, wie sie von Ernst formuliert werden, nicht im Sinne Cyprians. Ihm ist die Kirche nicht eine Summe von zusammenhangslosen Einzelkirchen, sondern durchaus ein lebensvoller Organismus. Aber die Kraft der Einheit kulminiert nicht etwa im Haupte, sondern strömt gleichmäßig durch den ganzen Körper. Zu „Kopfkongestionen“ des kirchtichen Organismus, worüber später öfters Klage geführt wurde, liegen bei Cyprian nicht die leisesten Ansätze vor. Den „Kitt“, der die Kirche zusammenhält, bildet nicht der Primat des römischen Bischofs, sondern die Eintracht der Bischöfe. De unit. c. 23 (231, 9): „Una ecclesia et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata“. Ep. 66, 8 (733, 5 und 9): „Episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo . . . . Quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata“. Ep. 68, 3 (746, 4): „Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum“. Die Bischöfe sind in ihrer Amtsführung frei und selbständig — „manente concordiae vinculo

---

stiegen hast, ein leuchtendes und lautsprechendes Vorbild geworden, wie wir uns in dem übernommenen Amte verhalten sollen, damit wir einst dem Fürsten der Hirten mit ruhigem Gewissen Rechenschaft ablegen können“. Dabei versäumen die Bischöfe nicht, von einer „bedeutenden Vermehrung des Gehorsams gegen den römischen Primat in den Seelen der Gläubigen“ zu reden, und am Schlusse „fußfällig“ um den apostolischen Segen zu bitten („Germania“ 1909 No. 269 [24. November] 2. Blatt). Warum redet Cyprian nie vom Gehorsam gegen die römische Kirche und den römischen Primat?

(Ep. 55,21), nicht nur mit dem römischen Bischof, sondern mit dem Gesamtepiskopat, „salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo“ (Ep. 72, 3. 778, 3). Nicht „innerhalb des Verbandes mit dem römischen Stuhle sind die Bischöfe in jeder Beziehung selbständig, aber anderseits sind sie auch nur innerhalb dieses Verbandes Bischöfe“ (Poschmann S. 31), sondern der Verband mit dem Gesamtepiskopat ist entscheidend, auch beim römischen Bischof. Die Kraftzentrale der Kirche liegt nicht in Rom, sondern im Gesamtepiskopat.

Ob freilich dieser „Kitt“, der bei Cyprian mehr als ethische Pflicht, dann als statutarische Rechtsordnung erscheint, nun auch stark genug ist dem Sturm der Zeiten und der Zentrifugalkraft menschlicher Leidenschaft zu trotzen, ist eine andere Frage. Die Tatsache, daß Cyprian das geglaubt hat, wird dadurch nicht berührt. Auch ein praktischer Kirchenmann wie Cyprian kann von einem Ideale leben, das eines Tages an der rauhen Wirklichkeit zerschellt. So glaubte Vincenz von Lerinum in seinem bekannten Kanon den untrüglichen Wegweiser zum richtigen Glauben zu besitzen. So war auch die hochgespannte Idee Gregors VII. von der petrinischen Vollgewalt nicht in volle Wirklichkeit umzusetzen, und die Dinge liefen anders als Gregor dachte und wollte. Aber diese Idee war doch der Lebensnerv und die Kraftquelle des großen Papstes.

Ernst argumentiert weiter: „Ist der in Frage stehende Grundsatz absolut zu nehmen, dann konnte Cyprian auch keine kirchlichen Gesetze, keine Konzilsdekrete als bindend für die einzelnen Bischöfe anerkennen, dann konnte er nicht zugeben, daß ein Bischof — wenigstens nicht in Disziplinarsachen — vor das Forum einer Synode gezogen wurde“ (S. 18f.).

Diese Konsequenz ist von Ernst ganz richtig gezogen und sie liegt auch ganz im Gedankenkreise Cyprians. Ich wüßte nicht, welch andern Sinn seine Worte auf der Septembersynode 256 haben sollten als den: auch durch einen folgenden Synodalbeschluß soll ein Bischof mit abweichender Anschauung nicht gebunden werden, er kann seine Anschauung in Praxis umsetzen, ohne daß seine Kollegen ihm zu nahe treten oder gegen ihn einschreiten dürften, sofern er nur selber sich von allen schismatischen Tendenzen freihält und nicht seinerseits einen Bruch mit dem übrigen Episkopat herbeiführt.

Daß Cyprian wirklich so denkt, zeigt auch Ep. 57, 5. Hier teilt er in Verbindung mit seinen afrikanischen Kollegen dem römischen Bischof Kornelius mit, daß sie unter Eingebung des hl. Geistes, durch viele und offenkundige Visionen veranlaßt, beschlossen hätten, wegen der drohenden neuen Verfolgung die früher Gefallenen nach sorgfältiger Prüfung ihrer Buße wieder aufzunehmen, um sie zum neuen Kampfe zu rüsten. Sollte aber ein Kollege die Wiederaufnahme verweigern — „reddet ille rationem in die judicii Domino vel inportunae censurae vel inhumanae duritiae suae" (655, 15): also nur von Gott wird er zur Rechenschaft gezogen, nicht von seinen Kollegen — trotz des Synodalbeschlusses.

Poschmann schreibt demnach (S. 30) mit Recht: „Das bleibt bestehen, daß er die Gleichberechtigung und Selbständigkeit aller Bischöfe lehrt, und zwar . . . in vollem Umfange. Jeder Bischof hat in seiner Diözese unumschränkte Gewalt, ist nur Gott verantwortlich. Jeder Bischof hat das Recht freier Entscheidung, selbst gegen den Beschluß eines Konzils und selbst in so wichtigen Fragen wie der Ketzertaufe und der Bußdisziplin".

Einen Gegenbeweis bildet auch nicht Ep. 64, 1 (S. 717), worin die Angelegenheit des Bischofs Therapius behandelt wird, der den gefallenen Presbyter Viktor ohne zwingenden Grund vor geleisteter Vollbuße in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hatte. Die Angelegenheit spielt vor dem in Ep. 57, 5 berichteten Beschluß über die Wiederaufnahme der Gefallenen angesichts einer neuen Verfolgung[1].

Der Bischof von Karthago und die mit ihm zum Konzil versammelten Amtsbrüder erklären das Verfahren des Therapius allerdings als eine Abweichung von der Autorität ihres früheren Konzilsdekretes (recessum esse a decreti nostri auctoritate), sie sprechen darüber ihren Tadel aus und ihre Erwartung, daß sich ein solcher Fall nicht wiederholen werde (objurgare Therapium collegam nostrum, quod temere hoc fecerit, et instruxisse, ne quid tale de cetero faciat). Aber damit begnügen sich auch die Bischöfe (satis fuit). Das heißt noch lange nicht „eine Zensur verhängen", wie es Ernst (S. 19) darstellt. Mit einer Zensur wird nicht einmal gedroht. Der Ton liegt auf dem „temere": Therapius hat zu einer Zeit,

1) Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians S. 66 und 76.

da die novatianische Partei mit Argusaugen auf die Kirche schaute und ihre Praxis der Leichtfertigkeit zieh, da man auf katholischer Seite sich mühsam auf eine die Extreme zu großer Strenge und zu großer Nachsicht gleichmäßig vermeidende Praxis geeinigt hatte (Ep. 55, 6 sqq.), einen gefallenen Priester ganz grundlos und leichtfertig vor Leistung vollendeter Buße wieder aufgenommen, er hat dadurch die Kirche diskreditiert und den Gegnern eine Waffe in die Hand gegeben, ja die Einheit und Geschlossenheit der Katholiken gefährdet[1]. Darum beurteilt Cyprian diesen Vorgang strenger als den Rigorismus früherer Bischöfe, die noch nach dem Edikte Kallists und trotz der milderen Praxis der meisten Bischöfe den Fleischessündern die Lossprechung und Wiederaufnahme verweigerten (Ep. 55, 21), strenger auch als die Härte eines Bischofs, der angesichts einer neuen Verfolgung den früher Gefallenen den Kirchenfrieden, den ihnen die andern Bischöfe zubilligten, vorenthalten würde (Ep. 57, 5. 655, 15). Die formelle Gültigkeit der Wiederaufnahme des Priesters Viktor wird aber durch

1) Man vergleiche die Erklärung Cyprians in Ep. 26 (539, 11): „Quae res cum omnium nostrum consilium et sententiam spectet, praejudicare ego et solum mihi rem communem vindicare non audeo"; in Ep. 34,4 (570,16): „Cui rei non puto me solum debere sententiam dare, cum . . . cognitio haec singulorum tractanda sit et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa"; und in Ep. 55,4 (626,10): „De eo tamen quod statuendum esset circa causam lapsorum distuli, ut cum quies et tranquillitas data esset et episcopos in unum convenire indulgentia divina permitteret, tunc communicato et librato de omnium conlatione consilio statueremus quid fieri oporteret, si quis vero ante consilium nostrum et ante sententiam de omnium consilio statutam lapsis temere communicare voluisset, ipse a communicatione abstineretur". Das war der Standpunkt vor der gemeinsamen Beratung und Beschlußfassung der Bischöfe, und er war konsequent. Die lapsi hatten jedenfalls zunächst die Kirchengemeinschaft verloren, wer also mit ihnen in Verbindung trat oder blieb, büßte selber die kirchliche Gemeinschaft ein. Nach der Beratung und Einigung (Ep. 55, 6) mußte der Seitensprung eines Bischofs, der einem Gefallenen „temere", vor Leistung vollwertiger Buße, die Gemeinschaft gewährte, noch peinlicher wirken, und den Bischof in Gefahr bringen selber die Gemeinschaft zu verlieren, da die innere Wirkung jener vorschnellen, der „censura evangelica" (Ep. 55, 6. 627, 21) nicht entsprechenden Wiederaufnahme höchst zweifelhaft erschien. Zu große Strenge war eher zu ertragen als eine zu laxe Disziplin. Erst angesichts einer neuen Verfolgung ging man in der Milde noch einen Schritt weiter (Ep. 57, 5).

den Tadel, den die Synode gegen den Bischof ausspricht, nicht aufgehoben: „Pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam ac per hoc Victori communicationem sibi concessam usurpare permisimus". Auch hier bleibt also die Selbständigkeit des einzelnen Bischofs gewahrt, obwohl den andern Bischöfen die innere Wirkung einer so vorschnell gewährten Rekonziliation höchst zweifelhaft erscheinen mußte (vgl. De lapsis c. 15 sqq. Ep. 59, 8. 13. 15. 55, 18)[1].

X.

Alle Liebesmühe, die sich Ernst gibt, die Anerkennung des römischen Primates auf dem Septemberkonzil zu retten, ist verloren. „Die Bischöfe des 2. karthagischen Konzils", erklärt er (S. 12f.), „wollten die ‚Autorität des römischen Kollegen'[2] keineswegs bei Seite schieben; sie erklären vielmehr ausdrücklich, daß sie vor allem (vel maxime) wegen der Ketzertauffrage an den Papst sich zu wenden und mit seiner ‚Würde und Weisheit' zu verhandeln für ihre Pflicht halten (c. 1 S. 775, 6). Sie halten so wenig die Zustimmung des Papstes für überflüssig, daß sie ihre Synodalschreiben an den Papst mit den Worten schließen (Ep. 72, 3 S. 777, 24): Haec ad conscientiam tuam . . . pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere, quae et religiosa pariter et vera sunt. Sie wollten auch keine endgültige Entscheidung, keine Entscheidung für die ganze Kirche geben, ja, sie erklären ausdrücklich, daß selbst in Afrika ihre Stellungnahme nicht für alle Bischöfe maßgebend sein solle, sie behalten den Vertretern der gegenteiligen Meinung und Übung nachdrücklichst die Freiheit des Handelns vor (c. 3 S. 778, 4). Sie lehnen damit expresse jede gesetzliche Vorschrift, jede gesetzmäßige Entscheidung in der Frage ab. Ein Eingriff in die Primatialrechte des römischen Kollegen ist also hier in keiner, auch nicht in entfernter Weise gegeben."

Ernst scheint demnach zu glauben, die Afrikaner hätten sich nur deshalb einer „endgültigen Entscheidung", einer „Entscheidung für die ganze Kirche" — also dessen, was die

---

1) Die andern von Ernst S. 19f. vorgebrachten Instanzen (Epp. 67 und 68) werden weiter unten ausführlich behandelt werden.

2) Ernst zitiert hier eine Wendung Nelkes (S. 95).

heutige Dogmatik eine „Entscheidung ex cathedra“ nennt — enthalten, um sie dem Papste anheimzustellen. Diese Auffassung ist aber total falsch. Gewiß liegt in der Handlungsweise der Afrikaner kein „Eingriff in die Primatialrechte des römischen Kollegen“, aber nur deshalb, weil sie keine solchen Rechte kennen. Cyprians Eröffnungsrede gibt ja deutlich genug zu verstehen, daß jeder Versuch „ad obsequendi necessitatem collegas adigere“ ihnen als „tyrannicus terror“ gilt.

Dieser Satz wird auch zu Gunsten des römischen Bischofs nicht eingeschränkt. Das ist bezeichnend. Wo „Rechte“ sind, da gibt es auch Klauseln. Die Afrikaner kennen keine Klauseln, weil sie keine Oberrechte des römischen Bischofs, keinen „Papst“ kennen. Allerdings halten sie es für ihre „Pflicht“, mit Stephan über diese wichtige, die „priesterliche Autorität und die Einheit und Würde der katholischen Kirche“ (Ep. 72, 1. 775, 3) berührende Angelegenheit zu verhandeln. Worauf sich aber diese Pflicht gründe, sagen sie in c. 3 (777, 24) mit den von Ernst übergangenen und nur durch Punkte markierten Worten: „et pro honore communi et pro simplici dilectione.“ Die gemeinsame Ehre und die christliche Liebe, nicht etwa Primatialrechte des Papstes, verlangen eine solche Benachrichtigung und Verhandlung. Sie wenden sich an den römischen Bischof, nicht um eine Entscheidung von ihm zu erbitten, sondern um mit seiner „gravitas ac sapientia“ zu konferieren (c. 1. 775, 7), in der Hoffnung: „etiam tibi (sc. wie uns Afrikanern) pro religionis tuae et fidei veritate placere quae et religiosa pariter et vera sunt“ (c. 3. 777, 25). Redet aus solchen Worten nicht die feste Überzeugung, auf dem rechten Wege zu sein, und der unerschütterliche Entschluß, darauf zu verharren? Und diesen Brief schließen sie nun noch mit den unverklausulierten Worten über die völlige Selbständigkeit jedes Bischofs, seiner Verantwortlichkeit lediglich Gott gegenüber!

In Ep. 20, 1 schreibt Cyprian während der Erledigung des römischen Stuhles an den dortigen Klerus: „Quoniam conperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur, necessarium duxi has ad vos litteras facere, quibus vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae ratio redderetur“ (527, 4. vgl. Ep. 27, 1. 540, 11).

Da Cyprians Flucht („secessi“) in Rom in falschem Lichte dargestellt worden war und der römische Klerus ein für Cyprian nicht gerade schmeichelhaftes Schreiben — „lettre assez méchante“ nennt es Chapman[1] — nach Karthago geschickt hatte (Ep. 8), war Cyprian es seiner bischöflichen Ehre schuldig, Verdächtigungen abzuweisen und die Gründe seines Handelns darzulegen. Er tut es aber erst, nachdem er vorher (Ep. 9,2) dem römischen Klerus sein Mißfallen über das von Rom nach Karthago gekommene Schreiben in nicht mißzuverstehender Weise zu erkennen gegeben hat[2]. Wegen der Gefallenenfrage versichert er: „Nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui“. (Ep. 20,3. 528,22). Seine Stellungnahme sei durch drei Erwägungen bestimmt worden: 1. die Rücksicht auf die Ehre der Märtyrer, 2. das Bestreben, das Ungestüm der Umstürzler zu dämpfen, 3. das Schreiben des römischen Klerus an den karthagischen. So kommt er zum Entschluß: „Standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet“ (Ep. 20,3, 528,28). Auch hier ist nicht ein Primat der römischen Kirche maßgebend, sondern die Rücksicht auf die Einheit der Gesamtkirche, die katholische Liebe.

So schreibt er auch in Ep. 35,1 an den römischen Klerus: „Et dilectio communis et ratio exposcit, fratres carissimi, nihil conscientiae vestrae subtrahere de his, quae apud nos geruntur, ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium“ (571, 9).

Und der römische Klerus, so selbstbewußt er schreibt[3], kann doch nicht umhin, Cyprians Gesinnung und Motive an-

1) Revue Bénédictine 1902, 364 not. 1.

2) Ich kann Nelkes optimistische Erklärung (S. 35) nicht teilen und glaube mit Harnack, daß sich Cyprian durch Ep. 8 verletzt gefühlt und darum den Brief nach Rom zurückgeschickt hat: „Quoniam me in isdem litteris et scriptura et sensus et chartae ipsae quoque moverunt, ne quid ex vero vel subtractum sit vel immutatum, eandem ad vos epistulam authenticam remisi, ut recognoscatis, an ipsa sit, quam Crementio hypodiacono perferendam dedistis“ (Ep. 9,2. 489,13). — Als Pius VI. dem Kaiser Josef II. wegen seiner eigenmächtigen kirchlichen Reformen mit der Exkommunikation drohte, sandte dieser das Schreiben an den Papst zurück mit der Aufforderung, er möge den bestrafen, der den Namen des Papstes so zu mißbrauchen gewagt habe.

3) Vgl. Harnack, die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250 (Theol. Abhandlungen, Carl von Weizsäcker gewidmet, 1892, 1—36).

zuerkennen. Ep. 30,1: „Quamquam bene sibi conscius animus et evangelicae disciplinae vigore subnixus et verus sibi in decretis caelestibus testis effectus soleat se solo Deo judice esse contentus nec alterius aut laudes petere aut accusationes pertimescere, tamen geminata sunt laude condigni, qui cum conscientiam sciant Deo soli debere se judici, actus tamen suos desiderant etiam ab ipsis suis fratribus conprobari. Quod te, frater Cypriane, facere non mirum est, qui pro tua verecundia et ingenita industria consiliorum tuorum nos non tam judices voluisti quam participes inveniri, ut in tuis rebus gestis laudem tecum, dum illas probamus, inveniremus et tuorum consiliorum bonorum coheredes quia et adfirmatores esse possemus. Idem enim omnes credemur operati, in quo deprehendimur omnes eadem censurae et disciplinae consensione sociati".

Wie zur Zeit der Sedisvakanz an den römischen Klerus, und wie später an Stephan, so schreibt Cyprian auch an Kornelius und setzt sich mit ihm ins Benehmen „pro dilectione communi" (Ep. 45, 4. 603, 9), und teilt ihm mit, daß die afrikanischen Bischöfe die gegen Kornelius kursierende Anklageschrift zurückgewiesen hätten — „honoris communis memores et gravitatis sacerdotalis ac sanctitatis respectum tenentes" (c. 2. 600, 18). Wegen der novatianischen Wirren aber sandten die Afrikaner Bischöfe nach Rom, um dort womöglich Frieden zu stiften — „quod servis Dei et maxime sacerdotibus justis et pacificis congruebat" (c. 1. 599, 11). Und in Ep. 60, 5 (694, 19) richtet Cyprian in Vorahnung des nahen Kampfes Ermahnungen („hortamur") an Kornelius — „pro caritate mutua, qua nobis invicem cohaeremus". Und dessen Nachfolger Lucius, der als Priester verbannt wurde, als Bischof zurückkehrte, gibt er die Versicherung, wie gerne er das Fest der Rückkehr mit den Römern gefeiert hätte — „qui vos mutua caritate diligimus" (Ep. 61, 4. 697, 9). So sagt auch Firmilian von Cäsarea, das Echo Cyprians, daß die Vorgänger Stephans mit den Afrikanern immer Frieden gehalten hätten — „amore et honore mutuo" (Ep. 75, 6. 813, 30).

Der Grund, warum sich die Afrikaner jeweils nach Rom wenden und mit dem dortigen Bischof und der dortigen Gemeinde Fühlung zu behalten wünschen, ist demnach derselbe, der die Bischöfe überhaupt immer wieder zu gegenseitiger An-

frage, Mitteilung und Verständigung veranlaßt. Cyprian selber ist das Orakel, das fleißig angegangen wird, ohne daß er einen andern als einen intellektuellen und ethischen Primat in der afrikanischen Kirche hätte. „Pro dilectione tua et verecundia mutua consulendum me existimasti", schreibt er in Ep. 2, 1 (467, 13) an Bischof Eukratius. „Quod ipsum tu etiam ad collegas nostros, quos potueris, transmittes, ut apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur", in Ep. 25 (538, 20) an Bischof Caldonius. „Quia consulendos nos pro communi dilectione existimatis", in Ep. 70, 1 (767, 4). „Litteras vestras, quas ad nos pro dilectionis vestrae sollicitudine fecistis", in Ep. 62, 1 (698, 11). „Pro tua religiosa diligentia consuluisti mediocritatem nostram", in Ep. 69, 1 (749, 5). Sein Büchlein „De bono patientiae" übersendet er dem Kollegen Jubajan „pro mutua dilectione" (Ep. 73, 26. 799, 2), dem Bischof Quintus und andern Kollegen die Abschrift von Briefen „pro communi dilectione" (Ep. 71, 4. 774, 19). Ebenso hat er den römischen Bekennern seine beiden Schriften „De lapsis" und „De cath. eccl. unitate" zugeschickt „pro communi dilectione" (Ep. 54, 4. 623, 16).

Das dürfte genügen, um Ernsts Annahme einer Berücksichtigung des römischen Primates durch die Afrikaner in Ep. 72 als völlig unbegründet darzutun. Die afrikanische Kirche ist sich selbst Autorität und braucht keine Bestätigung von Rom. Von dem Konzil der Bischöfe heisst es: „Multa quidem prolata et exacta sunt" (72, 1. 775, 6), nach Rom aber wird nur geschrieben, was für die Gesamtkirche von Interesse ist und einmütiges Vorgehen erheischt: „quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem". In c. 2 wird ein Beschluß mitgeteilt, den sie „consensu et auctoritate communi" (776, 16) gefaßt haben. Ein häeretisch gewordener Kleriker darf nur als Laie wieder aufgenommen werden: „Satis est talibus revertentibus veniam dari, non tamen debet in domo fidei perfidia promoveri" (777, 19). So schreibt man nicht, wenn man um Bestätigung nachsucht.

Auch in Ep. 55, 6 legt Cyprian die Motive dar, die die afrikanischen Bischöfe bestimmten, in der Gefallenenfrage mit Rom zu verhandeln: „Ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videatur, etiam Romam super hac re

scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit" (628, 3). Die Afrikaner teilen ihren Beschluß dem römischen Bischof mit, dieser hält mit italienischen Bischöfen auch ein Konzil ab, das zum gleichen Ergebnis kommt. Damit ist — „participato invicem nobiscum consilio", wie es in Ep. 57, 1 (650, 16) heißt — erfreuliche Einheit erzielt. Wo ist dabei ein Primat?

Man vergleiche noch die energische Sprache in der eben erwähnten Ep. 67, die ebenfalls nach Rom gerichtet ist und die Gefallenen betrifft: „Necessitate cogente censuimus" (c. 1. 651, 12). „Obtemperandum est namque ostensionibus atque admonitionibus justis" (c. 2. 651, 17). „Interesse debet" (c. 3. 652, 10). Ja in c. 5 heißt es geradezu: „Placuit nobis sancto spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente" (655, 7)[1]. Und es wird die Erwartung ausgesprochen: „Quod vobis quoque paternae misericordiae contemplatione placiturum".

Alle diese Stellen, die aus verschiedenen Zeiten, aus den Tagen der Gefallenenfrage und aus dem Ketzertaufstreit, stammen und die römische Kirche während der Sedisvakanz, unter Kornelius, unter Lucius und unter Stephan berühren, reden eine deutliche Sprache und verraten zur Genüge, dass die Afrikaner nicht aus Primatsrücksichten Rom angehen, nicht um eine Bestätigung ihrer Beschlüsse dort nachsuchen, sondern lediglich in katholischem Gemeinschaftsgefühl und christlicher Liebe eine Verständigung und ein einheitliches Vorgehen anstreben[2].

---

1) Vergl. Harnack, Cyprian als Enthusiast (Preuschens Zeitschr. f. neutest. Wiss. u. Kunde des Urchristentums III [1902] 177—191).

2) Derselbe Cyprian, der die Selbständigkeit des Bischofs so betont und keinen Oberen über sich weiß, nimmt in praxi nicht bloß auf die Mitbischöfe (vgl. oben S. 60 A. 1), sondern auch auf Klerus und Volk die weitgehendste Rücksicht. Er entschuldigt sich in Epp. 29 und 38, daß er, fern von seiner Gemeinde, sich genötigt sah, ohne vorherige Besprechung einige in den Klerus aufzunehmen; er habe nur solche gewählt, die nach allgemeinem Urteil schon dafür vorgemerkt gewesen seien (vgl. über die Beteiligung des Volkes Epp. 34. 4. 570, 20. 33, 1. 566, 15). Und fast mit denselben Worten, mit denen er an den römischen Klerus schreibt (Ep. 35, 1: „Nihil conscientiae

Mit Recht sagt daher v. Soden: „Durch irgendwelche, sei es auch beschränkte Rücksicht auf den römischen Primat ist kein Schritt Cyprians gegenüber Stephan bestimmt. Die selbstverständliche Erkenntnis, daß Cyprian den Bischof von Rom nach seinem tatsächlichen Gewicht einschätzt, wird davon nicht berührt. Zwischen Macht und Recht ist ebenso wie zwischen der Anerkennung des einen und des andern wohl zu scheiden“[1]. Nur gilt das nicht bloss von der Zeit des Ketzertaufstreites, sondern von der ganzen Amtsführung Cyprians.

XI.

Das weitere Verhalten Cyprians im Ketzertaufstreit ist bekannt. Der Kirchenmann, der in Epp. 71 und 72 dem römischen Kollegen deutlich genug zu verstehen gegeben hatte, dass er kein Primatialrecht, wodurch die völlige Selbständigkeit der einzelnen Bischöfe eingeschränkt würde, in der Kirche kenne, blieb auch nach Ankunft des Stephanschen Schreibens bei seiner Anschauung und Praxis, und mit ihm seine afrikanischen Gesinnungsgenossen. Die Folge war, daß der römische Bischof die Gemeinschaft mit Cyprian abbrach.

Man hat sich schon oft mit der Frage beschäftigt, ob Cyprian „exkommuniziert“ gewesen sei. v. Soden urteilt darüber ganz richtig: „Eine formelle Exkommunikation Cyprians durch Stephan ist nicht erfolgt; in der peremptorischen Drohung war sie selbstverständlich enthalten, wenn der Bedrohte nicht gehorchte. Im Nichtempfang der Gesandtschaft Cyprians war

---

vestrae subtrahere de his, quae apud nos geruntur), legt er seinem Klerus seine Korrespondenz vor: „Ne quid conscientiam vestram lateret, fratres carissimi, quid mihi scriptum sit quidque ego rescripserim, utriusque epistolae exemplum vobis misi: et credo vobis id, quod rescripsi, non displicere“ (Ep. 29. 547, 12. Vergl. im Briefe an Kornelius Ep. 57, 5. 655, 12: „Quod credimus vobis quoque placiturum“). Der theokratisch-souveräne Bischof ist in praxi ziemlich demokratisch, aber „römisch“ ist er nicht. Je römischer er wurde, je mehr Rechte er nach oben einbüßte, um so eifersüchtiger entschädigte er sich nach unten. Die Geschichte der kirchlichen Verfassung ist die Geschichte der Klerikalisierung, Aristokratisierung und Monarchisierung der Kirche, die Geschichte der Entrechtung der Laien und des „niederen Klerus“.

1) Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe 1909, 2.

sie durchgeführt. Man muß also annehmen, daß der Verkehr zwischen Karthago und Rom von November 256 bis August 257 ruhte, — denn mehr bedeutet die einseitige Exkommunikation nicht zu jener Zeit, die nichts von ‚excommunicatio minor' und ‚major' wußte. Cyprian seinerseits brach natürlich den Frieden nicht, sondern verhielt sich nach wie vor zuwartend. Augustin hat also in seiner Weise ganz recht, wenn er den Donatisten unermüdlich entgegenhält, daß Cyprian die Einheit der Kirche bewahrt habe"[1].

Für unsere Frage kommt es hauptsächlich darauf an, wie Cyprian selbst über diese „Exkommunikation" urteilte. Und er läßt uns darüber nicht im Unklaren.

Poschmann meint im Anschluß an Ernst: „Auch jetzt noch erkannte er die Notwendigkeit der Verbindung mit Rom an, was daraus hervorgeht, daß er seinerseits sich nicht offen von Stephanus lossagte und so den Bruch zu einem formellen machte" (S. 41). Das beweist aber nur, wie schwer es einem katholischen Theologen, dem die spätere papalistische Entwicklung zur Glaubensüberzeugung geworden ist, fällt, sich in die Gedankenwelt Cyprians hineinzufinden, wie er unwillkürlich die Haltung Cyprians nach dem späteren dogmatischen und kanonistischen Standpunkt deutet. Den richtigen Gesichtspunkt hat v. Soden in den soeben angeführten Worten gegeben.

In Ep. 74, 1 (799, 13) führt Cyprian den bekannten Satz „Nihil innovetur etc." an, den der „frater Stephanus inter cetera vel superba vel ad rem non pertinentia vel sibi ipsi contraria imperite atque improvide" geschrieben habe. Er fragt c. 8 (805, 22): „Dat honorem Deo qui haereticorum amicus et inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tuentes abstinendos putat?".

Er führt c. 10 (807, 12) aus: „Fit autem studio praesumptionis et contumaciae, ut quis magis sua prava et falsa defendat quam ad alterius recta et vera consentiat.

1) A. a. O. S. 33. Ähnlich Ernst (War der hl. Cyprian exkommuniziert? Ztschr. f. kath. Theol. 1894, 473—499. Papst Stephan I. S. 70), Fechtrup (Der hl. Cyprian von Karthago, 1878. 237), Nelke (S. 108 A. 13), Turmel (S. 156 ff.). Anders Peters (Der hl. Cyprian 1877, 549) und Batiffol (L'Eglise naissante S. 471 ff.), die glauben, daß es bei der Drohung geblieben und nicht zum faktischen Abbruch der Gemeinschaft gekommen sei.

Cui rei prospiciens beatus apostolus Paulus ad Timotheum scribit et monet, episcopum non litigiosum nec contentiosum, sed mitem et docibilem esse debere (II. Tim. 4, 24). Docibilis autem ille est, qui est ad discendi patientiam lenis et mitis. Oportet enim episcopos[1] non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet, qui cotidie crescit et proficit discendo meliora. Quod ipsum quoque idem apostolus Paulus docet et praemonet (I. Cor. 14, 30), ut si alii sedenti melius revelatum fuerit prior taceat“.

Es sei gestattet, hier auch gleich der Auslassungen Firmilians von Cäsarea gegen Stephan in Ep. 75 zu gedenken. Man wird mit der Annahme nicht fehl gehen, daß sie auch in dieser Hinsicht das, freilich orientalisch gesteigerte, Echo des Rufers Cyprian sind[2]. Jedenfalls wird sich zeigen, daß beide auch im Urteil über Stephans Vorgehen einig sind.

Firmilian spricht von der „inhumanitas“ Stephans (c. 2. 811, 4), seiner „audacia et insolentia“, den „res ab eo improbe gestae“ (c. 3. 811, 12). Er entrüstet sich in c. 6 (813, 27): „Nec tamen propter hoc (wegen disziplinärer Verschiedenheiten) ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt“. In

---

1) Man beachte, wie durch den Plural „episcopos“ der römische Bischof ganz auf eine Linie mit den andern Bischöfen gesetzt wird. Cyprian sagt nicht: selbst der römische Bischof, der oberste Lehrer, muss nicht bloß lehren, sondern auch lernen. Er sagt einfach: Bischöfe müssen nicht bloß lehren, sondern auch lernen, und meint damit gerade den römischen Bischof. Daß aber solch koordinierender Plural nicht erst der Stimmung Cyprians im Ketzertaufstreit entspringt, zeigt Ep. 59, 1 (666, 17), wo Cyprian dem römischen Bischof Kornelius seine Genugtuung darüber ausspricht, daß dieser den Felicissimus, der sich von Karthago nach Rom gewandt hatte, nicht zur Gemeinschaft zugelassen, vielmehr, als er mit einem Haufen Abenteurer gekommen sei, aus der Kirche getrieben habe — „vigore pleno, quo episcopos agere oportet“ (nur eine Handschrift hat „episcopum“): nicht als Oberbischof hat Kornelius gehandelt, sondern eben als Bischof, als einer von vielen.

2) Batiffol (L'Église naissante 472 not. 1): „Il n'est pas douteux que Firmilien n'ait beaucoup pris aux lettres que lui avait communiquées Cyprian et qu'il ne lui renvoie l'écho de sa propre parole: Firmilien le dit lui-même (75, 4)“.

c. 16 (820, 24): „Qualis vero error sit et quanta caecitas ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest, quod soli Petro dixerit (Matth. 16, 19), et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens (Joh. 20, 22f.)[1]. In c. 17 (821, 14): „Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit .... Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur". Und in c. 24 (825, 9) apostrophiert er ihn: „Nisi quod inperitos etiam animosos atque iracundos esse manifestum est, dum per inopiam consilii et sermonis ad iracundiam facile vertuntur, ut de nullo alio magis quam de te dicat scriptura divina: homo animosus parat lites, et vir iracundus exaggerat peccata (Prov. 29, 22). Lites enim et dissensiones quantas parasti per ecclesias totius mundi? Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti? Exscidisti enim te ipsum, noli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti". Und in c. 25 sagt er mit bitterem Sarkasmus: „Quid enim humilius aut lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem ... Hoc est servasse unitatem spiritus in conjunctionem pacis, abscidere a caritatis unitate et alienum per omnia fratribus facere et contra sacramentum et vinculum pacis furore discordiae rebellare ... Non pudet Stephanum talibus adversus

---

1) Auch Firmilian schließt, wie Cyprian, aus Matth. 16, 19 und Joh. 20, 22f: „Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt" (c. 16. 821, 4).

ecclesiam patrocinium praestare et propter haereticos adserendos fraternitatem scindere" (826, 3).

Damit hat der Kleinasiate seine Anschauung verraten. Es ist nämlich von der leidenschaftlichen Form der Rechtsstandpunkt, der ihr zu Grunde liegt, wohl zu unterscheiden. Cyprian redet immer noch maßvoller, aber in der Rechtsauffassung stimmt er mit dem Orientalen völlig überein[1].

Wir haben aus der Schrift „De cath. eccl. unitate" c. 4 und 5 und aus Briefstellen als Anschauung Cyprians kennen gelernt: Es gibt keinen besonderen Einheits- und Mittelpunkt in der Kirche, sondern die Kirche selbst ist dieser Einheitspunkt. Die Verbindung mit dem rechtmäßigen Episkopat entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche und über die Rechtmäßigkeit und Katholizität eines Bischofs — auch des römischen. Trennt sich ein Bischof, und wäre es auch der von Rom, vom Gesamtepiskopat, so ist er zum Schismatiker geworden und aus der Kirche ausgeschieden.

Dieses Prinzip Cyprians besteht im Ketzertaufstreit seine Feuerprobe und erklärt uns sein ganzes Verhalten. Er hat immer betont, daß die Verschiedenheit der Anschauung und Praxis die Einheit der Liebe und der Gemeinschaft nicht stören solle. Wer eine Frage wie die der Bußdisziplin und Ketzertaufe zur kirchlichen Gemeinschaftsfrage stempelt, ist ihm ein Störenfried. Darum wendet er jetzt auf Stephan an, was er De unit. c. 12 (220, 22) den Schismatikern zugerufen: „Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt", darum beurteilt er die Haltung des römischen Bischofs viel strenger, als die der rigoristischen Bischöfe, die den Fleischessündern die Aufnahme verweigerten (Ep. 55, 21). Stephan hat den Frieden gebrochen und die kirchliche Gemeinschaft aufgegeben. Das trifft aber nur ihn selbst, nicht die katholischen

---

1) Harnack bemerkt (DG.[4] 1, 421 Anm.): „Noch viel weiter (sc. als Cyprian in Ep. 71, 3) ist Firmilian ep. 75 gegangen, der die von Stephanus behauptete successio Petri indirekt für belanglos erklärt (c. 17) und der römischen Kirche eine besonders treue Bewahrung der apostolischen Tradition abgesprochen hat". Allein auch Cyprian vindiziert der „successio Petri" Stephans auf dem römischen Stuhle keine grössere reale Bedeutung als bei jedem andern Bischof. Von der „Tradition" im Sinne Cyprians wird weiter unten die Rede sein.

Bischöfe. Cyprian kann das nicht ändern, aber er vermeidet seinerseits alles Gemeinschaftstörende, und verhält sich zuwartend, nicht weil er die Notwendigkeit der Verbindung gerade mit Rom anerkannt oder sie als Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche betrachtet hätte, sondern weil er eben seinerseits den Frieden nicht brechen und die Ketzertauffrage nicht zur kirchlichen Gemeinschaftsfrage machen will (Epp. 72,3. 73,26), weil er dem Grundsatze treu bleibt, den er De unit. c. 5 (213,14) ausgesprochen: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus", und den er in Ep. 55,3 (602,17) wiederholt: „Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus, ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus obtinere curemus . . . . illis solis foris remanentibus, qui obstinatione sua vel furore supersederunt et ad nos redire noluerunt, discretionis et separationis a se factae et ecclesiae derelictae ipsi rationem Domino reddituri".

Diese Sätze haben in Cyprians Munde einen andern Sinn, als nach dem heutigen Dogma und Recht, wonach die Bewahrung der Einheit durch die Bischöfe eben in ihrem Gehorsam gegen den Papst besteht. Bei Cyprian haben die Bischöfe genau so für die Einheit Sorge zu tragen wie der Papst von Rom; der Gesamtepiskopat, nicht der „Papst", ist Träger und Repräsentant und Hüter der Einheit. Er kennt keine sichtbare monarchische Spitze der katholischen Kirche.

Es ist fast allgemeine Anschauung nicht bloß der katholischen, sondern auch der protestantischen Gelehrten, daß Cyprian im Ketzertaufstreit die Konsequenzen seiner früheren Aussprüche über das Ansehen und die Bedeutung der römischen Kirche nicht gezogen, diesen Aussprüchen vielmehr zuwidergehandelt habe. So schreibt Harnack: „Cyprian hat sich unzweifelhaft bei seinem Konflikt mit Stephanus in Widerspruch zu seinen früheren Ansichten über die Bedeutung des römischen Stuhles für die Kirche gesetzt, Ansichten, die er freilich in einer kritischen Zeit vorgetragen, in der er mit dem römischen Bischof Kornelius Schulter an Schulter gestanden hatte"[1].

Ich kann diese Auffassung nicht teilen. Wir haben schon gesehen, daß Cyprian selbst in der Zeit, da er Schulter

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ I (1909) 421 Anm.

an Schulter mit Kornelius stand, dieselbe Anschauung über die völlige Selbständigkeit und Unverantwortlichkeit des einzelnen Bischofs vortrug (Epp. 55, 21. 59, 14) wie später, eine Anschauung, neben der nach Harnack selbst „eine besondere und aktuelle Autorität des römischen Stuhles überhaupt keinen Spielraum haben konnte“[1].

Auch soweit man bei der Annahme einer Inkonsequenz Cyprians an „De unitate“ denkt, ist die Unhaltbarkeit der dabei vorausgesetzten Deutung jener Schrift schon dargetan worden. Diese Annahme ist zudem mit der weiteren Schwierigkeit belastet, daß man dem Bischof von Karthago außer der Inkonsequenz auch eine gewisse Zweideutigkeit und Unehrlichkeit insinuieren muß, da er im Taufstreit selber, in Epp. 70, 3 und 73, 7, ja sogar in Ep. 71, 3, doch wieder von einer, wie man glaubt, realen und wirksamen Bedeutung Petri für die Einheit der Kirche rede. In Wirklichkeit liegt dem ehrlichen Charakter Cyprians jedes zweideutige Diplomatisieren, jede Unaufrichtigkeit und Hinterhältigkeit vollständig ferne. Er betont die Selbständigkeit der Bischöfe nicht erst im Ketzertaufstreit, sondern schon früher, und er kann von der Stellung Petri im Ketzertaufstreit ebenso unbefangen reden wie früher, weil er beidemale denselben Sinn damit verbindet. Man braucht nur in seine früheren Äußerungen nicht mehr hineinzulegen, als dem Gedankengang Cyprians selber entspricht.

Aber hat Cyprian in der Zeit, da er Schulter an Schulter mit der römischen Kirche gegen Schismatiker kämpfte, nicht doch eine Anschauung bekundet, die der römischen Kirche und ihrem Bischof eine besondere, reale Bedeutung für die Einheit der Kirche und für die Katholizität zuerkennt? Hat er nicht die römische Kirche die „matrix et radix ecclesiae catholicae“ genannt? Hat er nicht die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof als die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bezeichnet?

---

1) A. a. O. Aus demselben Grunde ist auch v. Soden im Unrecht, wenn er meint: „An den cyprianischen Worten (Ep. 73,26. 69,17. Sent. praef.) kann nichts abgestrichen werden, auch wenn man (mit mir) der Ansicht ist, daß sie eine Inkonsequenz gegen die Aussprüche in den Briefen aus der Zeit des Cornelius enthalten“ (S. 2). O. Ritschl nimmt gar einen dreifachen „Fortschritt“, der im Grunde einem dreimaligen Wandel gleich käme, in der Entwicklung des cyprianischen Kirchenbegriffs und damit auch in der Auffassung vom Primate an (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 1885, 86 ff.).

XII.

In Ep. 48,3 (607,16) schreibt Cyprian an Bischof Kornelius von Rom: „Ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent". Er spricht von der „matrix et radix ecclesiae catholicae", die man anerkennen und an der man festhalten müsse (607, 8). Und in Ep. 55, 1 (624,10) schreibt er einem afrikanischen Kollegen: „Scripsisti etiam ut exemplum earundem litterarum ad Cornelium collegam nostrum transmitterem, ut deposita omni sollicitudine jam sciret te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare".

Diese Stellen haben es den meisten Forschern angetan. Selbst ein so vorsichtig prüfender und zurückhaltender Kirchenhistoriker wie mein verstorbener Lehrer v. Funk erklärt im Hinblick darauf: „Eine Anerkenung ihrer (der römischen Bischöfe) Primatialstellung ist vor allem darin zu erkennen, daß die Häretiker und Schismatiker sich namentlich um die Gemeinschaft der römischen Kirche bewarben, indem diese, wie Cyprian bemerkt, gleich der Gemeinschaft der Gesamtkirche war"[1]. Und doch ist eine solche Deutung ein Mißverständnis, vor dem eine Berücksichtigung des Zusammenhanges, der Umstände und des cyprianischen Sprachgebrauches bewahrt hätte.

Jene Briefe sind während des novatianischen Schismas geschrieben, als darüber gestritten wurde, wer rechtmäßiger, katholischer Bischof von Rom sei, Kornelius oder Novatian. Kornelius hatte sich darüber aufgehalten, daß von Hadrumet aus im Namen des dortigen Bischofs Polykarp ein Brief nicht an ihn, Kornelius, selber, sondern an die römischen Presbyter und Diakonen geschickt worden sei, und zwar nachdem Cyprian und noch ein anderer Bischof in Hadrumet gewesen sei (Ep. 48, 1).

Nun erklärt ihm Cyprian, wie das kam (c. 2). Das geschah nicht leichtfertiger Weise oder in kränkender Absicht. Man hatte sich damals in Afrika über die Vorgänge in Rom noch kein Urteil bilden können. Darum ließ man es in suspenso und sandte Boten nach Rom, um entweder die etwaige Rückkehr des Friedens in die römische Gemeinde oder den Sachverhalt zu erfahren. Von diesem in Hadrumet gefaßten Beschluß wußten aber die dortigen Presbyter und

1) Lehrbuch der Kirchengeschichte[5] 1907, 53.

Diakonen nichts und schickten darum während der Abwesenheit ihres Bischofs jenen Brief an den römischen Klerus. Als sie aber von Cyprian den Beschluß erfuhren, waren auch sie sofort zu demselben Verhalten bereit, damit „in nullo ecclesiarum istic consistentium consensio discreparet“. Da aber, erzählt er c. 3 weiter, manche manchmal die Herzen und Gewissen verwirren, indem sie nicht dem Sachverhalt entsprechend berichten, so habe ich denen, die zu Schiffe gingen, um nach Rom zu reisen[1], Aufklärung gegeben, um sie vor Verführung zu bewahren, und sie ermahnt: „ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent“. Und da unsere Provinz sich weiter ausdehnt und auch Numidien und Mauretanien dazu gehört, so wurde, damit nicht das römische Schisma die Gemüter der Abwesenden durch die Unsicherheit des Urteils verwirren könnte, beschlossen, es sollten erst, wenn wir durch die abgesandten Bischöfe den Sachverhalt erfahren und durch das Gewicht der Gründe deine Ordination als rechtmäßig befunden hätten, und so alle Gewissensbedenken beseitigt wären, in der ganzen Provinz Schreiben zirkulieren, wie das auch jetzt geschieht, „ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent“. Daß das mit Gottes Hilfe geschah und unser Entschluß so gut verlief, gereicht uns zur Freude.

In diesem Zusammenhang können die Worte „ut ecclesiae catholicae matricem et radicem cognoscerent ac tenerent“ unmöglich auf die römische Kirche als solche bezogen werden, obwohl das allgemein geschieht[2]. Die Christen, die damals nach Rom fuhren, bedurften keiner Ermahnung, an der „römischen Kirche“ festzuhalten, wohl aber einer Warnung wegen der schismatischen Umtriebe und einer Belehrung über die Merkmale, an denen sie die „matrix et radix ecclesiae catholicae“ in Rom erkennen konnten, um ihr treu zu bleiben und nicht ins Schisma zu geraten[3]. Als Cyprian die „singuli

1) Es sind nicht, wie Poschmann (S. 23 A. 2) glaubt, Gesandte gemeint, die Cyprian nach Rom geschickt hätte, sondern Leute, die aus irgend einem Grunde nach Rom reisten.

2) Selbst von Harnack, Dogmengeschichte⁴ I, 421 Anm. und 493.

3) Wer sich im großen abendländischen Schisma dem Gegenpapste anschloß, sagte sich damit nicht vom Papsttum los, sondern täuschte

navigantes" belehrte und mahnte, wußte er selber noch nicht, wer rechtmäßiger Bischof von Rom und damit auch Bischof der „matrix et radix" sei, ob Kornelius oder Novatian. Er konnte ihnen nur Anleitung zu eigener Urteilsbildung in Rom geben. Es handelt sich also gar nicht um das Verhältnis der römischen Kirche als solche zu den übrigen Kirchen, sondern um den Streit der Gemeinde Novatians mit der Gemeinde des Kornelius und um die Frage, welches die katholische Gemeinde in Rom sei. Dieser Sachverhalt ist so klar, daß man sich nur wundern muß, wie man ihn so verkennen konnte.

Wenn Poschmann schreibt: „Daß diese Worte auf den römischen Stuhl, ja auf den damaligen Inhaber desselben, Kornelius, zu beziehen sind, geht aus dem Zusammenhang hervor" (S. 23 A. 2), so verquickt er damit zwei Erklärungen, die sich in diesem Zusammenhang ausschließen. Es gab eben damals zwei „Inhaber des römischen Stuhles", zwei Gemeinden, die sich beide katholisch nannten, und die Frage war gerade die, wer der rechtmäßige Inhaber des römischen Stuhles, welches wirklich die katholische Gemeinde in Rom sei. Wer sich dem rechtmäßigen Bischof und seiner Gemeinde anschließt, der hält an der „matrix et radix ecclesiae catholicae" fest. Das ist Cyprians Gedanke. Nicht eine dogmatische oder disziplinäre Ermahnung erteilt er, sondern eine Anleitung zur Beurteilung zweier geschichtlicher Vorgänge (der Wahl des Kornelius und der Erhebung Novatians) und des Rechtsstreites darüber, wer zur Zeit der rechtmäßige Bischof von Rom sei. In der dogmatischen Überzeugung, mit dem Manne, den man als rechtmäßigen Bischof von Rom erkannt hat, ebenso Gemeinschaft halten zu müssen, wie mit jedem andern rechtmäßigen katholischen Bischof, waren die von Cyprian Belehrten mit ihm zum voraus einig.

Was bedeutet demnach „matrix et radix ecclesiae catholicae"?

De unit. c. 24 (231, 11) heißt es: „Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, sub-

---

sich nur über die Person des Trägers. Eine Ermahnung, am Papsttum festzuhalten, wäre ihm gegenüber nicht am Platze gewesen, wohl aber eine Belehrung darüber, wer rechtmäßiger Papst sei.

stantiam salutis amittit“. Die Worte sind gegen die schismatische Partei des Felicissimus gerichtet, und „matrix“ ist hier die katholische Kirche von Karthago, die mit der Gesamtkirche verbunden ist, oder vielleicht richtiger: die Gesamtkirche, mit der die katholische Kirche von Karthago in Gemeinschaft steht. „Unus Deus est et Christus unus et una ecclesia ejus et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata“ — heißt es unmittelbar vorher. Von der römischen Kirche ist keine Rede und kein Gedanke. Selbst wenn Cyprian in „De unitate“ nicht bloß das karthagische, sondern auch das novatianische Schisma im Auge hätte[1], wäre „matrix“ nicht die römische Kirche als solche, sondern die mit der Gesamtkirche in Verbindung stehende Gemeinde des Kornelius im Gegensatz zur novatianischen Sonderkirche, oder richtiger: die große katholische Gesamtkirche, mit der die Gemeinde des Kornelius Gemeinschaft hält, die Novatians aber nicht.

So heißt es auch in Ep. 71, 2 (772, 20): „Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentia manum imponere, ut quia ovis jam fuerat, hanc ovem abigeatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat“. Auch hier handelt es sich nicht im entferntesten um die römische Kirche, sondern um die aus dem Konnex der Einzelkirchen bestehende Gesamtkirche. Die „matrix“ besteht in den „nos“, von denen der Häretiker weggegangen ist und zu denen der Reumütige zurückkehrt. Der Häretiker und Schismatiker einer Stadt kehrt dadurch zur „matrix“ zurück, daß er beim Bischof der katholischen, mit der Gesamtkirche verbundenen Gemeinde dieser Stadt um Aufnahme bittet. Die katholische Gemeinde dieser Stadt muß natürlich auch mit der römischen in Verbindung stehen, aber nicht mehr und nicht weniger als mit einer andern katholischen Gemeinde auch[2].

---

1) Vergl. darüber oben S. 6 Anm. 4.

2) Es handelt sich hier nicht um den tatsächlichen Verkehr durch Briefe, Boten etc., sondern nur um das ideelle und rechtliche Verhältnis. Für die konkrete Auswirkung dieses Verhältnisses sind natürlich verschiedene Momente, wie Größe und politische Bedeutung einer Gemeinde, Intelligenz ihres Bischofs und Klerus u. ä., bestimmend.

Noch andere Stellen mögen die Bedeutung von „mater" oder „matrix" illustrieren.

In Ep. 46, 1 mahnt Cyprian schismatisch gewordene Bekenner in Rom: „Quod quaeso ut in vobis saltem inlicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseveret, sed et confessionis vestrae et divinae traditionis memores ad matrem revertamini, unde prodistis, unde ad confessionis gloriam cum ejusdem matris exultatione venistis". (604, 15); 46, 2: „Ut vos magis ad ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini" (605, 7). Diese „mater" ist für die römischen Bekenner die katholische Gemeinde von Rom, die sie verlassen haben, die Gemeinde des Kornelius. An diesen schreibt der Bischof von Karthago in Ep. 47, er habe die Bekenner ermahnt, „ut ad matrem suam id est ecclesiam catholicam revertantur" (605, 16). In Ep. 49, 1 kann dann Kornelius die freudige Mitteilung machen, daß die Bekenner „ad ecclesiam, unde exierant, simplici voluntate venerant" (609, 3). Und Cyprian gibt darauf seiner Freude Ausdruck, daß diese Bekenner „ad ecclesiam catholicam regressos esse, ut unde ad gloriam processerant, illuc gloriosi redirent" (Ep. 51, 1. 614, 13). Vergl. Ep. 54, 1 (621, 11): „repetere eadem castra unde prodistis".

Bezeichnend ist noch Ep. 61, 3. Er verstehe, sagt Cyprian nach dem Martertode des römischen Bischofs Kornelius, warum eine neue Verfolgung ausgebrochen sei: „Unde contra ecclesiam Christi et episcopum Cornelium beatum martyrem vosque omnes saecularis potestas subito proruperit". Das geschah nämlich: „Ut ad confundendos haereticos et retundendos ostenderet Dominus, quae esset ecclesia, quis episcopus ejus unus divina ordinatione delectus, qui cum episcopo presbyteri sacerdotali honore conjuncti, quis adunatus et verus Christi populus dominici gregis caritate conexus, qui essent, quos inimicus lacesseret, qui, contra quibus diabolus ut suis parceret. Neque enim persequitur et impugnat Christi adversarius nisi castra et milites Christi. Haereticos prostratos semel et suos factos contemnit et praeterit, eos quaerit deicere quos videt stare". Das ist die wahre, die katholische Kirche — die „ecclesia mater" —, auf die es der Teufel abgesehen hat, also die Gemeinde des Kornelius, die vom Sturme heimgesucht wurde, während die novatianische Gemeinde verschont blieb.

„Matrix" ist also, wie es in der Theol. Quartalschr. 1823, 521 heißt, bald die „allgemeine katholische Kirche", bald „eine partikular-katholische Kirche".[1] Man kann auch sagen: „ecclesia matrix" oder „mater" ist im Gegensatz zu einer häretischen oder schismatischen Kirchenbildung die in die Gesamtkirche eingegliederte Kirchengemeinde eines bestimmten Ortes, oder sie ist die große katholische Gesamtkirche selbst, mit der die Einzelkirchen verbunden sind und die aus der Zusammenfassung der Einzelkirchen besteht. Für einen Christen in Rom ist die dortige katholische Gemeinde (nicht etwa die novatianische), für einen Christen in Karthago ist die dortige katholische Gemeinde (nicht etwa die montanistische oder die des Fortunatus) die „ecclesia matrix" oder die Verbindung mit der „ecclesia matrix". Nie aber bezeichnet „ecclesia matrix" oder „mater" die römische Kirche als solche in ihrem Verhältnis zu andern Kirchen.

Synonym mit „matrix" ist „radix". Wenn Cyprian in Ep. 73, 2 (779, 19) mit direkter Spitze gegen Novatian schreibt: „Nos autem, qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus, pro certo scimus et fidimus, nihil extra ecclesiam licere, et baptisma, quod est unum, apud nos esse, ubi et ipse baptizatus fuerat, quando divinae unitatis et rationem et veritatem tenebat", so ist nicht die römische Kirche gemeint, sondern die Gesamtkirche, mit der wohl die Gemeinde des Kornelius, nicht aber die novatianische verbunden ist. Ebenso in Ep. 45, 1 (599, 16): „Ut ad catholicae ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent et christianae caritatis vinculum componerent. Sed quoniam diversae partis obstinata et inflexibilis pertinacia non tantum radicis et matris sinum atque complexum recusavit, sed etiam gliscente et in pejus recrudescente discordia episcopum sibi constituit et contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis adulterum et contrarium caput extra ecclesiam fecit".

Auf derselben Linie bewegen sich Wendungen wie De unit. c. 12 (220, 18): „Quomodo potest ei cum aliquo convenire, qui cum corpore ipsius ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit?". Ep. 68, 1 (744, 6): „Marcianus Arelate consistens Novatiano se conjunxerit et a catholicae

1) Vergl. auch Turmel, Histoire du dogme de la Papauté 115f.

ecclesiae veritate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit".

Cyprian hat demnach folgende Synonyma: Ecclesia, catholica ecclesia, catholicae ecclesiae veritas, corpus ecclesiae, universa fraternitas, corporis nostri et sacerdotii consensio, divinae unitatis ratio et veritas, mater, ecclesia mater, ecclesiae unius caput et radix, veritas et matrix, radix et mater, ecclesiae catholicae matrix et radix. In dieser letzten, solennen Wendung (Ep. 48, 3) ist also die „matrix et radix" — nach einem bekannten lateinischen Sprachgebrauche — die „ecclesia catholica" selber. Die „Wurzel, aus welcher die übrigen herausgewachsen sind, von welcher sie sich aber auch nicht trennen können, ohne ihre Lebenskraft einzubüßen" (Poschmann S. 24), ist also die Gesamtkirche, nicht die römische Kirche.

XIII.

Nun ist auch klar, was die Worte in Ep. 48, 3: „Ut te universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent", besagen wollen, und was sie nicht besagen können.

Papst Hormisdas hat 270 Jahre später die Gleichung römisch = katholisch vollzogen, ohne mit der Wimper zu zucken[1]. Sie schon Cyprian zuzuschreiben, ist ein Anachronismus. Nicht die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof kommt der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche gleich, sondern

1) Ep. 124, 5 (ed. Thiel 1867, 930): „De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana hoc est catholica sequatur et servet ecclesia". Ep. 125 cap. 3, 4 (Thiel 933): „Sancta id est Romana ecclesia". Diese letztere Wendung findet sich auch in der wahrscheinlich unechten Dekretale Gelasius I. „De recipiendis et non recipiendis libris" (Ep. 42, 2, 2. Thiel 456). Übrigens erklärt Gelasius I. in der Frage der kirchlichen Gemeinschaft den Vorgang des römischen Stuhles für maßgebend (Ep. 27, 7. Thiel 429). Vergl. Rohr, Gelasius I und der Primat, Tübg. theol. Quart.-Schr. 1902, 110—123 (Was Rohr S. 111 A. 3 über Cyprian sagt, ist unhaltbar). — Die Wendung des Papstes Hormisdas ist vielleicht ein Beispiel dafür, wie cyprianische Worte für die römische Kirche Früchte trugen, nachdem der cyprianische Kirchenbegriff überholt und der cyprianische Geist überwunden war. Das Wort konnte man brauchen, es wirkte weiter, indem es einen andern Sinn bekam. Auch hier tötete der Buchstabe: er vernichtete die Selbständigkeit der Einzelkirchen.

die Gemeinschaft mit Kornelius (nicht etwa mit Novatian) bedeutet das Festhalten an der katholischen Einheit und Liebe, und zwar lediglich deshalb, weil Kornelius (nicht Novatian) der rechtmäßige Bischof von Rom, seine Gemeinde die katholische Kirche von Rom ist, die mit der großen katholischen Gesamtkirche in Verbindung steht[1]. Cyprian spricht auch hier kein dogmatisches Prinzip aus, sondern ein Urteil über eine Tatsache, über ein Recht. Natürlich wollen die afrikanischen Bischöfe mit dem katholischen Bischof von Rom Gemeinschaft halten, wie mit jedem andern katholischen Bischof. Wer ist aber gegenwärtig der katholische Bischof von Rom? Diese Frage haben die Afrikaner eingehend geprüft (Epp. 44, 1. 45, 3), und sie sind zum Urteil gekommen: Kornelius, nicht Novatian. Also treten sie mit ihm in Verbindung, um die katholische Einheit und Liebe zu wahren. Eine Gemeinschaft mit dem Schismatiker Novatian würde auch sie zu Schismatikern machen.

Daß dies, und nur dies Cyprians Gedanke ist, bekräftigt er selbst, wenn er unmittelbar fortfährt in c. 4: „Ita enim nunc episcopatus tui et veritas pariter et dignitas apertissima luce, manifestissima et firmissima comprobatione fundata est, ut ex rescriptis collegarum nostrorum, qui ad nos litteras inde fecerunt, et ex relatione ac testimoniis coepiscoporum Pompei et Stephani et Caldosi ac Fortunati ordinationis tuae et origo necessaria et ratio justa et gloriosa quoque innocentia omnibus nosceretur. Quod ut simul cum ceteris quoque collegis nostris stabiliter ac firmiter administremus atque catholicae ecclesiae concordi unanimitate teneamus, perficiet divina protectio".

Dieselbe Sache ist es in Ep. 55, 1 (624, 6). Cyprian schreibt hier an Bischof Antonian: „Accepi primas litteras tuas, frater carissime, concordiam collegii sacerdotalis firmiter obtinentes et catholicae ecclesiae cohaerentes, quibus significasti cum Novatiano te non communicare, sed sequi consilium nostrum et cum Cornelio coepiscopo nostro unum tenere consensum. Scripsisti

1) Die Wendung „communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem" in Ep. 48, 3 entspricht der oben (S. 78) erwähnten „matrem suam id est ecclesiam catholicam" in Ep. 47 (605, 16).

etiam ut exemplum earundem litterarum ad Cornelium collegam nostrum transmitterem, ut deposita omni sollicitudine jam sciret te secum hoc est cum catholica ecclesia communicare". Die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche liegt in der Absage an Novatian und der Anerkennung des Kornelius als rechtmäßigen Bischofs der römischen Kirche. Nicht um die Stellungnahme zur römischen Kirche überhaupt handelt es sich, sondern um die Entscheidung in dem Dilemma Kornelius oder Novatian. Die Notwendigkeit, Kornelius als Bischof von Rom anzuerkennen und mit ihm Gemeinschaft zu halten, entspringt nicht einer Primatialstellung der römischen Kirche, sondern ist eine Forderung der „concordia collegii sacerdotalis", der „catholica ecclesia". Kornelius ist rechtmäßig zum Bischof von Rom gewählt und geweiht worden, er ist katholischer Bischof von Rom, also muß man mit ihm ebenso Gemeinschaft halten wie mit dem katholischen Bischof einer andern Stadt[1].

Daß wir auch hier den Bischof von Karthago richtig verstehen und deuten, bescheinigt er uns selbst in demselben Briefe (Ep. 55), in dem hochwichtigen, aber wenig beachteten c. 24 (S. 642f.).

Antonian hatte gefragt, was denn Novatian für eine Häresie eingeführt habe. Cyprian antwortet ihm: Man braucht eigentlich gar nicht nach der Lehre Novatians zu fragen, „cum foris doceat". Er mag wer immer und wie immer sein: „Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est". Mag er sich noch so seiner Philosophie und Beredsamkeit rühmen: „Qui nec fraternam unitatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat omisit". Novatian ist ein Frevler gegen die Einheit der Kirche: „Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numero-

1) Ganz richtig heißt es in der Theol. Quartalschr. 1823. 517: „Die Katholizität des römischen Bischofs Kornelius wird erkannt aus seiner Verbindung mit den übrigen, eine Einheit konstituierenden Kirchen; und die Unrechtmäßigkeit Novatians daraus, weil er nicht in der Einheit des Episkopates mitbegriffen ist. Die Einheit des sämtlichen Episkopates ist dem Cyprian der Einheitspunkt der Kirche". Und S. 523: „Hätte Cyprian den Primat der römischen Kirche hier beweisen wollen, so würde begreiflich Novatian keinen andern Schluß gemacht haben, als den: wenn der römische Bischof der Primas ist, so bin ich der Primas, da ich der römische Bischof bin".

sitate diffusus, ille post Dei traditionem, post conexam et ubique conjunctam catholicae ecclesiae unitatem humanam conetur ecclesiam facere etc.“

Dann schreibt Cyprian die denkwürdigen Worte: „Episcopatum autem tenere non posset, etiam si episcopus prius factus a coepiscoporum suorum corpore et ab ecclesiae unitate descisceret, quando apostolus admoneat, ut invicem nosmet ipsos sustineamus, ne ab unitate, quam Deus constituit, recedamus, et dicat: sustinentes invicem in dilectione, satis agentes servare unitatem spiritus in conjunctione pacis (Ephes. 4, 2sq.). Qui ergo nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem“.

Damit haben wir den Gipfel unserer Untersuchung und unseres Beweisganges erstiegen.

Aus einer unbefangenen Zergliederung von De unit. c. 4 und c. 5 hat sich uns (oben S. 26ff.) ergeben: nicht die römische Kirche ist der Einheits- und Mittelpunkt, die Kraftzentrale, sondern die Gesamtkirche, der Gesamtepiskopat selber; auch der römische Bischof kann die Einheit mit dem Episkopate brechen und so zum Schismatiker werden. Wir haben weiter gefunden, daß Cyprian seine Stellung zur römischen Kirche als solcher im Ketzertaufstreit nicht geändert, daß er nicht inkonsequent gehandelt, sondern seinen Kirchenbegriff, seine Anschauung vom Verhältnis der einzelnen Bischöfe unter sich und zum Gesamtepiskopat ganz konsequent auf den römischen Bischof Stephan angewandt hat, als dieser die Gemeinschaft abbrach (oben S. 67ff.).

Ep. 55, 24 gibt uns nun den schlagendsten aktenmäßigen Beleg. Cyprian sagt hier so deutlich, daß er es gar nicht mehr deutlicher ausdrücken könnte: auch wenn Novatian vor Kornelius gewählt worden und rechtmäßiger Bischof gewesen wäre, — dadurch, daß er von der Verbindung mit seinen Mitbischöfen und von der Einheit der Kirche abfiel, hätte er seine Bischofsgewalt und sein Bischofsamt verloren.

Es handelt sich um den römischen Bischofsstuhl, um die römische Kirche, und doch führt Cyprian diese Sprache. Das muß jedem, der sehen will, zeigen: nach Cyprian kann

auch der rechtmäßige römische Bischof Schismatiker werden. Er wird dies, wenn er die Einheit mit den katholischen Mitbischöfen nicht wahrt, wenn er sich von dem „vinculum ecclesiae" und dem „collegium sacerdotum" trennt. Nicht die Verbindung mit dem römischen Bischof entscheidet für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, sondern die Verbindung mit der Gesamtkirche, mit dem Gesamtepiskopat, ist entscheidend für die Katholizität eines Bischofs, auch des römischen. Cyprian kennt keinen „Papst", sondern nur einen Bischof von Rom, der in den Voraussetzungen und Bedingungen seiner Amtsgewalt, sowie — ideell geschätzt und rechtlich gefaßt — an Macht und Würde vor seinen Mitbischöfen nichts voraus hat, der mit den andern Bischöfen stehen, aber auch von ihnen und damit von der katholischen Kirche abfallen kann. Von Christus stammt „eine Kirche, die sich über die ganze Welt in viele Glieder teilt, und ein Episkopat, der in einträchtiger Masse vieler Bischöfe sich auswirkt".

Die „veritas et dignitas episcopatus" (Ep. 48, 4. 607, 20) hängt beim einzelnen Bischof an zwei Voraussetzungen: 1. „Ordinationis et origo necessaria et ratio justa et (gloriosa) innocentia" (Ep. 48, 4. 608, 3). Der Bischofsstuhl muß wirklich erledigt[1], die Wahl ordnungsgemäß erfolgt, die Person unbescholten sein. 2. Der einzelne Bischof muß in Verbindung mit dem „corpus coepiscoporum suorum" und der „unitas ecclesiae" bleiben, muß die „unitas spiritus" und „conjunctio pacis" beobachten und darf sich „ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio" nicht trennen (Ep. 55, 24. 643, 4 und 9). Diese Erfordernisse gelten ausnahmslos, auch für den römischen Bischof. Bei Kornelius treffen beide Punkte ebenso zu[2], wie sie bei Novatian fehlen[3]. Aber, sagt Cyprian, wenn auch No. 1 bei Novatian

1) Ep. 55,8 (630,1): „Cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret".

2) Ep. 55,8 (629,3): „De Dei judicio, qui episcopum eum fecit et coepiscoporum testimonio, quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consensit". In Ep. 59, 6 (673,8) sagt Cyprian von sich selbst: „Quando episcopus in locum defuncti constituitur, quando populi universi suffragio in pace deligitur collegis omnibus fideliter junctus".

3) Ep. 69,3 (752,10): „Si vero apud Cornelium fuit (sc. ecclesia), qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit . . . . Novatianus

gestimmt hätte, sobald er der in No. 2 enthaltenen Pflicht untreu wird, kann er „episcopi nec potestatem nec honorem" behalten (Ep. 55, 24. 643, 11), damit hört er auf Bischof zu sein.

Im Dreikapitelstreit schlossen die Afrikaner den Papst Vigilius wegen seines „Judicatum" aus ihrer Gemeinschaft aus, bis er Buße tue. Das Mittelalter hat wiederholt Päpste auf der Anklagebank gesehen, hat öfters erlebt, daß gegen Päpste der Vorwurf der Häresie geschleudert wurde, daß Kaiser und Konzilien sie wegen Vergehungen in dieser oder jener Form absetzten. Noch nach dem 18. Juli 1870 ist im kanonischen Recht der Fall einer „privaten Häresie" des Papstes vorgesehen. „Die Erledigung des päpstlichen Stuhles träte auch ein durch notorische private Häresie des Papstes, und zwar ipso facto, indem der Papst durch solche Häresie selbst aus der Kirche ausscheiden würde. Das Konzil kann nur eine Erklärung abgeben über die Tatsache der privaten Häresie und ihre Folgen"[1].

Cyprian läßt bei keinem Bischof einen Dyophysitismus der Person und des Amtes, einen Unterschied zwischen privater und amtlicher Häresie zu. Die Folgen von Häresie oder Schisma sind für jeden Bischof dieselben. Er schreibt in aller Unbefangenheit: man braucht bei Novatian nach einer Häresie gar nicht zu fragen, es genügt die Tatsache, daß er „draußen" ist. Wer nicht in der Kirche Christi ist, der ist auch kein Christ. Und wer die kirchliche Einheit und die brüderliche Gemeinschaft nicht festhält, der verliert Amt und Würde, auch wenn er — vorher rechtmäßiger Bischof von Rom gewesen wäre. Der römische Bischof braucht nicht — privatim oder amtlich — Häretiker zu werden, um seines Bischofsamtes verlustig zu gehen und aus der Kirche auszuscheiden. Dadurch, daß er den Frieden mit den andern Bischöfen bricht und die Gemeinschaft mit ihnen aufgibt, dadurch, daß er Schismatiker wird, ist es schon geschehen.

Das alles erklärt Cyprian — um es nochmals zu betonen — nicht im Ketzertaufstreit, nicht in Frontstellung gegen den römischen Bischof, sondern in den

---

in ecclesia non est nec episcopus conputari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est" cfr. 69, 5 (753, 20).

1) Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts[2] 1909, 365, wo in Anm. 5 auch Quellen und Literatur angegeben sind.

novatianischen Wirren, als er „Schulter an Schulter" mit dem römischen Bischof gegen das Schisma ankämpfte.

Cyprian unterscheidet zwar auch zwischen Person und Amt, aber nicht zwischen persönlicher und amtlicher Eigenschaft in concreto, beim einzelnen Bischof, sondern zwischen dem der Kirche verliehenen Bischofsamt als solchem und den einzelnen Trägern dieses Amtes. Er kennt auch eine Art „character indelebilis", wenn ich diesen scholastischen Terminus hier gebrauchen darf, dieser eignet aber nicht der Person des einzelnen Amtsträgers, sondern nur dem „episcopatus" als solchem, dem Bischofsamte und der Gesamtheit und geistigen Einheit der Bischöfe (vgl. oben S. 28). Amt und Würde (potestas et honos Ep. 55, 24. 643, 11) des Einzelnen steht und fällt mit seinem Anschluß an die Allgemeinheit. Wer die Gemeinschaft der Kirche verläßt, verliert nicht bloß das Recht, sondern die innere Befähigung, eine geistliche Handlung wirksam zu setzen, Gnaden zu vermitteln, ein „Sakrament zu spenden". Cyprian hat noch zu viel vom urchristlichen Enthusiasmus, zu wenig von der römisch-juristischen Fassung des Kirchentums, um zwischen „Gültigkeit" und „Würdigkeit" zu unterscheiden. Was unwürdig ist, das ist ihm auch ungültig. Wo der Geist nicht ist, kann er nicht gespendet werden. Wer den Geist nicht hat, kann ihn nicht mitteilen. Der Geist ist aber nur in der Kirche, nur da wirkt er, nur da kann er gegeben werden.

Darum ist ungültig und unwirksam jede außerhalb der Kirche vorgenommene Taufe[1], Firmung[2], Büßeraufnahme[3], Ordination[4], Salbung und eucharistische Opferfeier[5]. Auch

---

1) Die Ungültigkeit der außerhalb der Kirche gespendeten Taufe ist mit obiger Begründung ausgesprochen in Epp. 69, 11 (759, 11). 70, 1 und 2 (767—769). 71, 1 (771, 16). 71, 3 (774, 10). 73, 9 (784, 20). 73, 24 (797, 8). 74, 4 und 5 (802, 16 und 803, 15). De unit. c. 11 (219, 18).

2) Ep. 70, 3 (769, 15): „Si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare". Epp. 73, 6 (783, 7). 74, 5 (803, 15). Wie aus Cyprians Argumentation erhellt, war von der Ungültigkeit der nichtkirchlichen Firmung auch Papst Stephan überzeugt.

3) Ep. 43, 5 (594, 2): „Pacem nunc offerunt qui ipsi non habent pacem". Ep. 66, 8 (733, 6). De unit. c. 13 (222, 2).

4) Ep. 55, 8 (630, 5): „Nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem". Ep. 69, 3 (752, 15). v. Soden ist der Anschauung, daß der ganze Ketzertaufstreit von der Frage nach

ein in der Kirche Ordinierter, der durch Häresie oder Schisma oder durch Idololatrie in der Verfolgung der Kirchengemeinschaft verlustig gegangen ist, hat damit Amt und Würde verscherzt und kann, wenn er Buße leistet, nur als Laie wieder aufgenommen werden[1].

XIV.

Bei den Stellen Epp. 48, 3 und 55, 1 macht sich Poschmann selber den Einwand, daß sie „ebenso wie für den römischen auch für die übrigen Bischofssitze ihre Geltung hätten, indem die Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen katholischen Bischof auch die Gemeinschaft mit der Kirche sei" (S. 24). Und er gibt zu, daß nach der Theorie Cyprians von dem „episcopatus unus atque indivisus" diese Erklärung an sich, „abgesehen von einem Primate", nicht unmöglich wäre, argumentiert dann aber weiter: „Aber würde er auch nach der negativen Seite die letzte Konsequenz aus jener Theorie gezogen haben, wenn es sich um die Anerkennung irgend eines andern Bischofes in einer fremden Provinz gehandelt hätte? Wir dürfen die Frage auf jeden Fall verneinen". Ich glaube im Gegenteil: wir müssen die Frage aufs entschiedenste bejahen. Wer einen schismatischen d. h. einen vom katholischen Episkopat nicht anerkannten und mit diesem nicht in Verbindung stehenden Bischof anerkennt und mit ihm Gemeinschaft hält, wird selber zum Schismatiker.

„Würde man", fragt Poschmann (S. 25) mit Chapman (1902, 371), wieder in Erwartung einer verneinenden Antwort, „von Cyprian selbst, wenn er sich hinsichtlich der Legitimität der spanischen Bischöfe von Leon und Astorga getäuscht haben sollte, was sehr leicht der Fall gewesen sein kann (Ep. 67), sagen können, daß er deswegen Schismatiker geworden sei?"

---

der Gültigkeit der novatianischen Ordinationen ausgegangen sei. Kornelius habe sie, wie Cyprian, nicht anerkannt, wohl aber nachher Stephan. Von da aus habe sich der Streit dann in natürlicher Folge auf die Taufe erstreckt (Der Streit zwischen Rom und Karthago S. 6).

5) [Zu S. 86] Ep. 70,2 (768,19): „Quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse". Epp. 65,4 (725,1). 68,2 (745,12). 69,8 (757,5). De unit. c. 13 (222,2).

1) Epp. 55,10 und 11 (S. 631f.). 64,1 (717,9). 65,2 (723,14) und 3 (S. 723f.). 67,6 (S. 740f.). 72,2 (S. 776f.).

Wir haben gesehen, daß bei Cyprian zwei Momente die Katholizität eines Bischofs ausmachen, 1. rechtmäßige Wahl und Nachfolge, sowie persönliche Unbescholtenheit, 2. Verbindung mit dem Gesamtepiskopat. Trifft der erste Punkt zu, so muß der zweite folgen, d. h. der rechtmäßig gewählte Bischof muß von den andern Bischöfen anerkannt werden, wenn er sich nicht selbst von ihnen separiert. Trennt er sich selbst vom Episkopat, so nützt ihm auch die rechtmäßige Wahl und Nachfolge nichts mehr, er hört auf katholischer Bischof zu sein. Bleibt er aber mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung, so entspringt daraus für jeden einzelnen Bischof die Pflicht, sein Amt und seine Gemeinschaft anzuerkennen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß hierin ein gewisser Zirkel liegt, sofern doch der Gesamtepiskopat gerade in der Summe aller Bischöfe besteht, die Verbindung mit dem Gesamtepiskopat also nicht hergestellt ist, solange ein Bischof sich weigert, die Gemeinschaft des Neugewählten anzuerkennen. Allein es hat eben noch nie eine Dogmatik ohne Zirkel gegeben, und der kirchliche Consensus ist noch immer dadurch zustande gekommen, daß man die Dissenters ausgeschaltet hat. Schwierig muß die Situation dann werden, wenn über die Rechtmäßigkeit der Wahl und Nachfolge Zweifel bestehen und die Urteile auseinander gehen, oder wenn, wie in der novatianischen Krisis, dem Schisma dogmatische oder disziplinäre Differenzen zu Grunde liegen oder sich damit verbinden.

Die Antwort auf die oben gestellte Frage kann im Sinne Cyprians selber nur lauten: so lange Cyprian sich unverschuldeterweise über die Legitimität der spanischen Bischöfe täuscht, ist er natürlich nicht Schismatiker; sobald er aber im Widerspruch mit dem übrigen Episkopat ihre Legitimität festhält, fehlt er gegen die kirchliche Einheit und verfällt mit ihnen dem Schisma.

Es ist auch nicht richtig, daß Antonian (Ep. 55, 1), bevor er den römischen Bischof Kornelius anerkannt habe, Schismatiker gewesen sei, wie Poschmann meint[1]. Cyprian

---

1) Poschmann schreibt mit Unrecht diese Anschauung Chapman (Rev. Bénéd. 1902, 371) zu. Dieser sagt nämlich bloß: „Antonianus, auquel la lettre est adressée, n'était point dans l'église catholique, s'il ne communiquait pas avec Cornelius. Ce n'était pas encore une question d'hérésie. Antonianus était orthodoxe, mais il était en danger de se tromper sur le légitime successeur de Pierre“.

redet in Ep. 55, 1 nicht von einer Rückkehr Antonians zur Kirche[1], sondern von einem treuen Festhalten an der Eintracht des Bischofskollegiums und (damit) an der katholischen Kirche: „Litteras concordiam collegii sacerdotalis firmiter obtinentes et catholicae ecclesiae cohaerentes“. Bei Antonian war nicht eine Zeit der Gemeinschaft mit Novatian vorangegangen, sondern eine Zeit der Unsicherheit und der Zweifel. Und diese kehrte bald wieder zurück, als Antonian hörte, daß Kornelius mit „turificati“ Gemeinschaft halte. Darum wandte er sich sofort wieder an den Bischof von Karthago, der solchen Zweifel zu würdigen weiß und ihm antwortet: „Quod quidem si pro sollicitudine fidei anxie curas et rei dubiae veritatem sollicitus exploras, reprehendenda non est in timore divino aestuantis animi sollicitudo suspensa“ (c. 2. 624, 20). Cyprians Brief soll dazu dienen, Antonian noch fester mit dem katholischen Episkopat zu verknüpfen: „Quibus et desiderio tuo satisfacerem et te magis ac magis collegii et corporis nostri societate conjungerem“ (c. 30. 647, 22). Antonian war also vorher in derselben Lage gewesen, wie Cyprian und andere afrikanische Bischöfe, als sie noch nicht wußten, wer rechtmäßiger Bischof von Rom sei, und darum mit ihrem Urteil und ihrer Gemeinschaft zurückhielten (Ep. 48)[2].

---

1) Von einer Rückkehr zur Kirche spricht Cyprian z. B. in seiner Ermahnung an die römischen Bekenner: „Ut ad matrem revertamini, unde prodistis“ (Ep. 46, 1. 604, 16), „ut vos magis ad ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini“ (c. 2. 605, 7). Ebenso Kornelius in Ep. 69, 1: „Ad ecclesiam, unde exierant, simplici voluntate venerunt . . . . in ecclesiam redire“ (609, 3 und 11).

2) Die Frage Antonians: „Cornelius qua ratione Trofimo et turificatis communicet“ (Ep. 55, 2. 624, 10. Vgl. 55, 12) ist übrigens für das Verhältnis der afrikanischen Bischöfe zu Rom sehr lehrreich. Als Karl der Kahle einmal einen Tadel des Papstes als grundlos zurückwies und sich über den Ton beschwerte, den der Papst gegen ihn angeschlagen habe, bekam er von Nikolaus I. die Antwort: Auch wenn der päpstliche Tadel keinen Grund hätte, müßte er ihn über sich ergehen lassen, wie Job die göttliche Züchtigung, der Tadel habe dann einen verborgenen heilsamen Zweck (Ep. 30. Mansi XV, 299. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2 [1890] 497). Der Afrikaner wäre damit nicht einverstanden gewesen. Er hält nicht was der römische Bischof tut ohne weiteres für wohlgetan, wie Gottes Ratschlüsse. Er will die „ratio“ römischen Handelns wissen und ist geneigt, eventuell sein Verhältnis zum Inhaber des römischen Stuhles zu revidieren. Auch Cyprian antwortet ihm nicht etwa: So

Chapman und Poschmann weisen noch auf die Freude hin, womit Cyprian in der allgemeinen Anerkennung des Kornelius durch die afrikanischen Bischöfe die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit begrüßt habe: „Quod divinitus evenisse et consilium nostrum providenter processisse gaudemus“ (Ep. 48, 3). „Würde man in dieser Weise an irgend einen andern Bischof schreiben? Die große Provinz Afrika mit Numidien und Mauretanien, wo der hl. Cyprian Konzilien mit 41, 36, 49, schließlich mit 86 Bischöfen abhielt, und wo man demgemäß ein gutes Hundert Diözesen zählen konnte, — anstatt mit gnädiger Herablassung Kornelius in den Schoß der katholischen Kirche aufzunehmen — beglückwünscht sich, seine Legitimität erkannt zu haben und mit ihm und mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft zu stehen“ (Poschmann S. 25).

Als ob überhaupt von einer „gnädigen Herablassung“, von einer „Aufnahme in den Schoß der katholischen Kirche“ einem rechtmäßigen katholischen Bischof gegenüber die Rede sein könnte! Jeder rechtmäßig gewählte und eingesetzte Bischof hat, wenn er sich nicht selbst separiert, Anspruch auf Anerkennung und Gemeinschaft[1]. Wer ihm diese verweigert, bricht die Einheit und scheidet aus dem Verbande aus. Die

---

darf man vom Papste nicht sprechen, so darf man beim Papste nicht fragen, du hast dich nach dem Papste zu richten; sondern er setzt ihm den Sachverhalt auseinander und beweist ihm, daß er falsch berichtet worden sei und knüpft daran die Mahnung: „Quare et de Cornelio et de nobis quaecumque jactantur nec audias facile nec credas, frater carissime“. In Ep. 45, 2 (600, 18) schreibt Cyprian an Kornelius, er habe, nachdem er sich einmal von der Rechtmäßigkeit seines Episkopates überzeugt habe, die gegen ihn eingelaufene Anklageschrift abgewiesen, ohne sie öffentlich verlesen zu lassen; das habe er getan — „honoris communis memores et gravitatis sacerdotalis ac sanctitatis respectum tenentes“, also nicht mit Rücksicht auf den „Papst“, sondern mit Rücksicht auf die gemeinsame bischöfliche Ehre und Würde.

1) In Ep. 45, 3 (602, 4) erklärt Cyprian dem Kornelius, warum die afrikanischen Bischöfe ausnahmsweise auch die Briefe der Kollegen, die seiner Weihe assistierten, abgewartet hätten: „Nam satis erat, ut te episcopum factis litteris nuntiares, nisi esset ex diverso discrepans factio, quae criminosis et calumniosis commentis suis collegarum pariter ac fratrum plurimos turbaret mentes et corda confunderet“. Wo also keine Einsprache gegen eine Wahl und Weihe erhoben wird, wo kein Schisma obwaltet, genügt die Anzeige an den übrigen Episkopat.

Erklärung für die Freude Cyprians und seinen Dank gegen Gott liegt also nicht darin, daß „es sich um die Besetzung nicht eines gewöhnlichen Bischofsstuhles handelte, sondern des ‚locus Petri, unde unitas sacerdotalis exorta est'"[1], sie liegt in seiner Begeisterung für die kirchliche Einheit, seinem lebendigen Gottesglauben und seiner praktisch-kirchlichen Religiosität. Gewiß war seine Freude um so größer, als es sich um einen so hervorragenden Bischofssitz wie den römischen, eine so bedeutende Kirche wie die römische handelte. Aber für einen „Primat" ist daraus schlechterdings nichts zu gewinnen.

Es ist auch nicht zu übersehen, daß das novatianische Schisma aufs engste mit der Bußfrage zusammenhing. Wer dieses Schisma nur aus dem gekränktem Ehrgeiz Novatians ableiten will, verbaut sich das Verständnis für diese große religiöse Bewegung ebenso gründlich als wer den Donatistenstreit einfach auf die Enttäuschung einiger katholischer Gemeindemitglieder von Karthago, das griechische Schisma auf den Stolz und den Lateinerhaß des Michael Cärulareus, die Reformation auf den sinnlichen Drang Luthers zurückführen wollte. Mit solchen der offiziellen kirchlichen Palette entnommenen Ketzerfarben kann man große Bewegungen in Welt und Kirche nicht historisch zeichnen und erklären. Im novatianischen Schisma stand Kirchenbegriff gegen Kirchenbegriff, daher die rasche und große Verbreitung, die es nicht nur im Abendland, sondern namentlich auch im Orient fand.

Wenn darum Poschmann schreibt: „Durch die Tatsache, daß die durch die strittige Wahl in Rom hervorgerufenen Wirren auf die ganze katholische Welt übertragen wurden, wird besser, als alle Worte es vermögen, die zentrale Stellung des römischen Bischofs in der Kirche bewiesen" (S. 25)[2], so ist das, wie Adam (Theol. Revue 1909, 182) mit Recht bemerkt, eine Trübung der Sachlage, da zugleich eine Frage von prinzipiellster Bedeutung, die Wiederaufnahme der Gefallenen, auf der Tagesordnung stand. Es war — fast möchte man sagen — Zufall, daß der Streit in

---

1) Poschmann S. 25. Gemeint ist die Stelle Ep. 59, 14 (683, 10), von der nachher die Rede sein wird.

2) Ebenso Rieß: „Ein Schisma in Rom war kein gewöhnliches Schisma; es ging die ganze Kirche an, und so bildeten sich im Osten wie im Westen verschiedene Parteien" (Laacher Stimmen 6, 530).

Rom ausbrach, er hätte ebenso gut von einer andern Stadt ausgehen können und wäre doch wie ein Lauffeuer durch die Kirche gezogen[1]. Rom hat im Altertum Schismen gesehen, die die übrige Kirche ziemlich kühl ließen, weil sie eben ein vorwiegend lokales Interesse boten. Über das erste römische Schisma, als der Confessor Natalis zum Gegenbischof erhoben wurde, über die Schismen unter Liberius, Damasus I., Bonifatius I., Symmachus, Bonifatius II., Sergius I. hat sich die Christenheit nicht sonderlich aufgeregt. Dagegen machte allem nach das Schisma unter Kallist, wenn auch nur für kurze Zeit, größeres Aufsehen, weil es mit der christologischen und der Bußfrage enge zusammenhing und der Gegenbischof Hippolyt, ähnlich wie später Novatian, eine geistig bedeutende Persönlichkeit war.

Prinzipiell geht jedes Schisma, sei es in Rom oder anderwärts, die ganze Kirche an, sofern es ein Attentat gegen die kirchliche Einheit ist und die Bischöfe dazu Stellung nehmen, sich für den einen oder für den andern Bischof entscheiden müssen. Wie er die Ordination Novatians als „contra ecclesiam catholicam" geschehen bezeichnet (Ep. 44, 1. 597, 13), so sagt Cyprian vom karthagischen Schisma: „pseudoepiscop**um** contra episcop**os** factum" (Ep. 59, 14. 683, 14). Ein Gegenbischof erhebt sich nicht bloß gegen den Bischof der betreffenden Gemeinde, sondern gegen den ganzen Episkopat, gegen das „testimonium coepiscoporum, quorum numerus universus per totum mundum concordi unanimitate consensit" (Ep. 55, 8. 629, 3), und hat es darum mit allen katholischen Bischöfen zu tun.

In Wirklichkeit konnte aber auch ein Schisma, in Rom wie anderwärts, von lokaler und rasch vorübergehender Bedeutung sein und die übrige Kirche nur wenig oder gar nicht berühren.

XV.

Als ein Hauptpfeiler cyprianischer Primatsgedanken wird von katholischen und protestantischen Theologen immer noch

1) Sollte einmal in einem der Balkanstaaten ein Stein ins Rollen kommen, der zu einer Verwicklung der Mächte, zu einem Weltkrieg führt, ist das dann ein Beweis für die „zentrale Stellung" jenes Staates? Wenn Brennstoff genug zerstreut ist, entzündet sich der Brand dort, wo ein Funke hinfällt, und greift rasch um sich.

Ep. 59, 14 (683, 10) angesehen, wo der Bischof den karthagischen Schismatikern vorwirft: „Post ista adhuc pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum“. Aber auch dieser scheinbar so starke Pfeiler kann den Stößen der Kritik nicht standhalten.

Wir haben gefunden, daß in gewissem Sinne jeder Bischof Nachfolger Petri, Inhaber der „cathedra Petri“ ist (oben S. 38 ff.). Daneben gibt es nun allerdings einen speziellen Nachfolger Petri, einen Inhaber der „cathedra Petri“ in engerem Sinne: das ist der römische Bischof. Kornelius wurde in rechtmäßiger Weise Bischof von Rom, „cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret“ (Ep. 55, 8. 630, 1). Die nach Rom fahren, wenden sich an die „cathedra Petri“, an die „ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est“ (Ep. 59, 14).

Kneller bemerkt (S. 507) zu dieser Stelle: „Diesen Worten gegenüber taugt die Ausflucht nicht, nach Cyprian habe Christus allerdings zuerst vor allen Aposteln dem hl. Petrus die apostolische Gewalt verliehen, durch die Verheißung von der Felsengründung, dann später aber ganz dieselbe Gewalt einschließlich derjenigen, welche durch die Bezeichnung ‚Fels der Kirche‘ ausgedrückt wird, auch den übrigen Aposteln erteilt. Denn Cyprian bezeichnet am oben angeführten Ort den bereits zu Rom weilenden Petrus als Ursprung, und folglich in Cyprians Sinn, als den eigentlichen Felsen der Kirche. Fels und alleiniger Fels ist er geblieben auch nach jenem Augenblick, da die andern Apostel ihm ‚gleichgestellt‘ wurden“.

Dagegen ist zu sagen: vor allem handelt es sich bei einer ernsten wissenschaftlichen Frage und einer ehrlichen geschichtlichen Untersuchung nicht um eine mehr oder weniger glückliche „Ausflucht“. Eine solche suchen allenfalls Apologeten, wenn sie einen klaren Wortlaut umdeuten, Widersprüche harmonisieren, Geschehenes ungeschehen und Ungeschehenes geschehen sein lassen müssen, nicht aber ein Exeget und Historiker, der lediglich eine Stelle im Sinne des Autors zu erfassen und aus dem Ganzen seiner Anschauung zu erklären sich bemüht.

Kann sich denn Kneller einen Forscher, der bei Cyprian keinen Primat findet, nur als verstockten Bösewicht denken, der vor dem hellsten Lichte sein Auge schließt?

Den Ausdruck „Fels der Kirche“ hat Cyprian überhaupt nicht, wohl aber „Petrus, super quem Dominus aedificavit ecclesiam“. In welchem Sinn er aber diese beliebte Wendung gebraucht, haben wir oben (S. 12ff. 42ff.) zur Genüge erfahren: Petrus ist der erste, dem der Herr die apostolische Gewalt übertrug. Diesen chronologischen Vorzug teilt er natürlich nicht mit den späteren Aposteln, ihn hat er für immer vor ihnen voraus, aber dieser Vorzug wird mit der Bevollmächtigung der übrigen Apostel zur Erinnerung, er bleibt nur als sprechendes Symbol der kirchlichen Einheit, als beständige Mahnung, die Einheit zu wahren. In diesem Sinne ist Petrus „Fundament der Kirche“ geblieben.

Es ist auch nicht richtig, daß Cyprian den „bereits zu Rom weilenden Petrus“ als „Ursprung der Kirche“ bezeichne. Vom „Ursprung der Kirche“ ist überhaupt nicht die Rede, sondern vom Ursprung der kirchlichen und priesterlichen Einheit. „Ursprung“ im Sinne der real wirkenden Ursache, des Kraftprinzipes, ist für die Kirche und die kirchliche Einheit beim Anfang wie beim Fortgang, wie wir oben sahen (S. 14 A. 1. 18 A. 1. 21 f.), lediglich Christus. Petrus ist die numerische Einheit, mit der die Kirche nach dem Willen ihres Stifters begonnen hat und die auch, nachdem sie der numerischen Vielheit der Amtsträger gewichen ist, ein Typus der ideellen kirchlichen Einheit bleibt. Der Zeitpunkt aber, wo „der Herr auf Einen seine Kirche baut“, wo „der Anfang mit Einem beginnt“, wo „der Beginn mit der Einheit anhebt“, ist der Augenblick, der Matth. 16, 18f. geschildert ist. Er gehört mit dem Augenblick, wo auch die andern Apostel bevollmächtigt werden, der Vergangenheit an.

Das sagt Cyprian De unit. c. 4. Also kann er in der ungefähr gleichzeitig geschriebenen Ep. 59 nicht den zu Rom weilenden Petrus als den Anfang der kirchlichen Einheit bezeichnen in dem Sinne, daß damals erst diese Einheit begonnen hätte. Davon, daß diese Einheit auf Rom beruhte, daß Rom Zentrum der Einheit wäre, ist gleich gar keine Rede, und es ist ganz verfehlt, wenn Poschmann (S. 23 A. 1) argumentiert: „Gerade der Umstand, daß er ebenso von der

‚cathedra Petri‘ die Einheit ausgehen läßt, wie von Petrus selbst, zeigt, daß er damit nicht bloß den zeitlichen Ausgangspunkt des Episkopates im Auge hat, sondern auch das notwendige Bindeglied der Einheit". Cyprian läßt weder von Petrus, noch von der „cathedra Petri" die Einheit ausgehen, sondern ausgegangen sein. Das Perfekt „exorta est" ist strikte perfektisch zu nehmen, es enthält keine dogmatische oder kirchenrechtliche Wahrheit, sondern lediglich eine historische Aussage. Diese überträgt nun allerdings einen Vorgang, der sich nach De unit. c. 4 und Ep. 73, 7 (783, 15: „unde unitatis originem instituit et ostendit") mit der Person Petri abgespielt hat, auf die „cathedra Petri" und die „ecclesia principalis" zu Rom, und erklärt, daß mit ihr die priesterliche Einheit begonnen habe. Aber daraus folgt nur, daß diese Aussage von Rom nicht in demselben Sinne gelten kann, wie von der Person Petri, sondern eben in uneigentlichem, übertragenem Sinne. Cyprian kann den zeitlichen Anfang der Einheit nicht von Matth. 16, 18f. und zugleich von dem Augenblick her datieren, als Petrus die römische „cathedra" gründete. Bevor wir uns jedoch klar machen können, welcher Gedanke Cyprian bei dieser Aussage vorschwebt, ist noch ein anderer Ausdruck zu erklären.

Was bedeutet „ecclesia principalis"?

Kneller sagt (S. 507 A. 1), das könne Hauptkirche, aber auch Kirche des Ursprungs (principalis = principialis) heißen. Poschmann meint (S. 22), damit werde der römischen Kirche eine ähnliche Fundamentalstellung in der Gesamtkirche zugeschrieben, wie in De unit. c. 4 dem hl. Petrus. Andere[1] vermuten darin eine Anspielung darauf, daß die afrikanische Kirche ihren Ursprung der römischen Kirche verdanke, eine Tochter der römischen Kirche sei. Batiffol[2] dagegen erinnert an die „principalitas" in der berühmten Irenäusstelle (Adv. haer. III, 3, 2) und an die „auctoritas" bei Tertullian De praescr. 36: „Roma, unde nobis quoque auctoritas praesto est".

---

1) Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I, 4f., Turmel, Histoire du dogme de la Papauté S. 29 A. 1 und S. 122. In Wirklichkeit liegen die Anfänge der afrikanischen Kirche ganz im Dunkeln. Vergl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums[2] 1906. II, 237. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église I[4] (Paris 1908) 392f. 2) L'Église naissante et le catholicisme S. 449 A. 2.

Damit dürfte man in der Tat dem Verständnis näher kommen. Nur ist dabei auch Turmels Hinweis auf Tert. De praescr. 31 zu beachten[1], wo die „principalitas veritatis" der „posteritas mendacii" gegenübersteht. Nimmt man noch dazu, daß Irenäus die römische Kirche auch als „antiquissima" bezeichnet, so ist ein chronologischer Einschlag im Worte „principalis", „principalitas" nicht zu verkennen. Doch ist dieses Moment bei Irenäus nicht das einzige und nicht das wichtigste. Dem Bischof von Lyon war es sicher nicht unbekannt, daß die römische Kirche die älteste höchstens im Abendland war, und der Orient ältere Kirchen aufweisen konnte. Aber immerhin konnte man im Abendland die römische Kirche rund als die älteste betrachten und bezeichnen. Schwerer jedoch wiegt für die Schätzung der römischen Kirche bei Irenäus ihre Gründung durch die glorreichen Apostel Petrus und Paulus, ob nun die Steigerung des Ansehens vom Apostel Petrus herrührt, oder, wie Böhmer[2] neuerdings darzutun suchte, von der Zweizahl der Apostel: ihr Ursprung sichert ihr jedenfalls eine „potentior principalitas" vor der „principalitas" anderer unmittelbar von Aposteln gegründeter Kirchen.

Wenden wir diese Beobachtungen auf Cyprian unter Berücksichtigung seines ganzen Gedankenkreises an, so kommen wir zum Ergebnis: die römische Kirche ist die „ecclesia principalis", weil der „princeps" Petrus ihr erster Bischof ist[3]. „Princeps" der Apostel ist aber Petrus bei Cyprian nur im chronologischen Sinne ohne jeglichen Primatsrang. Wie Petrus chronologisch der älteste Apostel, so ist für Cyprian Rom ideell die älteste „cathedra" und „ecclesia", mit der die priesterliche Einheit angefangen hat[4].

---

1) Histoire du dogme de la Papauté S. 29 A. 1.

2) Preuschens Zeitschr. f. neutest. Wissensch. u. Kunde des Urchristentums 7 (1906), 193—201.

3) Über den Gang der Überlieferung, von Petrus und Paulus als Gründern der römischen Kirche und des römischen Episkopats bis zu Petrus als erstem Bischof von Rom mit Ausschaltung Pauli, vergl. Harnack, Chronologie der altchr. Literatur 1 (1897), 703 ff.

4) Die von Chapman (Revue Bénédictine 1902, 40 A. 1) angenommene Möglichkeit, daß „princeps in den Zeiten der Kaiser mit absoluter Macht geradezu soviel wie Souverän besagen will", ist bei Cyprian ausgeschlossen. Sofern er für seine Amtsführung nur Gott

Es ist oben (S. 30ff. 38ff.) gezeigt worden, daß nach Cyprian Matth. 16, 18f. nicht ein Primat, sondern der Episkopat geschaffen wurde, daß jeder Bischof Nachfolger Petri ist, die „cathedra Petri" inne hat. Matth. 16, 18f. hat die Kirche begonnen, die große katholische Gesamtkirche, von der alle Einzelkirchen Töchter sind. Jede nichtschismatische Kirche ist die Kirche Petri, jeder katholische Bischofstuhl ist der Stuhl Petri. Es gibt aber noch eine spezielle Kirche und eine spezielle Kathedra Petri, nämlich die Kirche und Kathedra zu Rom, die Petrus als Apostel gegründet und als Bischof innegehabt hat. Diese Kirche und diese „cathedra" ist aber in gewissem Sinne schon Matth. 16, 18f. gegründet worden. Sie wurde mit dem Bischofsamt Petri ideell mitgesetzt. Matth. 16, 18f. erhielt Petrus zeitlich vor den übrigen Aposteln das Bischofsamt und damit die Bischofskathedra, die er in Rom aufgeschlagen hat. Was von Petrus gilt, kann also auch von seiner „cathedra", von seiner Kirche gesagt werden: mit ihr hat die kirchliche Einheit begonnen. Wie Petrus als Apostel zeitlich der älteste ist, so ist seine Kirche in Rom ideell die älteste. Die Einheit der Kirche hat historisch begonnen mit der persönlichen Einheit Petri, ideell mit der römischen Kathedra und Kirche.

Es wird also in der Tat der römischen Kirche eine ähnliche Stellung in der Gesamtkirche zugeschrieben, wie in De unit. c. 4 dem hl. Petrus, nur in ganz anderm Sinne, als Poschmann meint. Die römische Kirche hat ebenso wenig eine reale, ursächliche Bedeutung für die kirchliche Einheit, als Petrus sie hatte. Wie Petri Vorzug nur ein chronologischer ist mit typischer Bedeutung für die Folgezeit (vergl. oben S. 11ff.), so haftet an der römischen Kirche nur die Erinnerung an jene Bevorzugung Petri. Gerade weil die Bevorzugung Petri ganz der Vergangenheit angehört und nur noch die Bedeutung eines Symbols oder Typus hat, kann Cyprian von seinem Standpunkt aus um so leichter auf die römische Kirche übertragen, was streng genommen nur von der Person Petri gilt. In der Erinnerung verwischen sich die zeitlichen Unterschiede und die Bilder fließen ineinander. Mit Petrus verknüpft sich sofort der Ge-

Rechenschaft abzulegen hat, ist jeder Bischof „Souverän" — „manente concordiae vinculo" (Ep. 55, 21), was auch für den römischen Bischof gilt (vgl. oben S. 54ff. 83ff.).

danke an seine „cathedra" in Rom: Petrus repräsentiert sich in der römischen „cathedra". Ob Petrus selber oder die römische „cathedra" — der Vorzug ist ja dahin, er ist nur noch eine Erinnerung, ein Bild, ein Typus, eine Lehre, eine Mahnung.

Die römische Kirche wird demnach, wie Adam (Theol. Revue 1909, 181) treffend sagt, „von Cyprian nur insofern als ‚ecclesia principalis' angesprochen, als ihr erster Bischof eben jener persönlich ausgezeichnete Petrus war", und weil sie, wie man mit Hackenschmidt[1] ergänzen kann, „permanent der Christenheit das Verhältnis vergegenwärtigt, in welchem Petrus zu den übrigen Aposteln gestanden ist".

Im selben c. 14 der Ep. 59 fährt Cyprian fort, es sei nicht einzusehen, wozu sich eigentlich die karthagischen Schismatiker nach Rom gewandt hätten. Sie könnten entweder bei ihrem Vorgehen beharren oder reumütig umkehren. In diesem Falle wüßten sie, wohin sie zurückkehren müßten. „Nam cum statutum sit ab omnibus nobis et aequum sit pariter ac justum ut uniuscujusque causa illic audiatur ubi est crimen admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta, quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus Domino redditurus, oportet utique eos quibus praesumus non circumcursare nec episcoporum concordiam cohaerentem sua subdola et fallaci temeritate conlidere, sed agere illic causam, ubi et accusatores habere et testes sui criminis possint: nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis jam judicaverunt et eorum conscientiam multis delictorum laqueis vinctam judicii sui nuper gravitate damnarunt. Jam causa eorum cognita est, jam de eis dicta sententia est, nec censurae congruit sacerdotum mobilis atque inconstantis animi levitate reprehendi."

Diese Stelle ist wieder in mehrfacher Hinsicht von größter Wichtigkeit, ist aber, soviel ich sehe, noch nicht genügend nach ihrer vollen Tragweite, gewürdigt worden.

Aus De unit. c. 5: „Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur", hat sich uns ergeben (oben S. 27 ff.), daß Cyprian keinen Universalepiskopat des römischen Bischofs

1) Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Straßburg 1874, 187.

kennt. Jeder Bischof, auch der römische, hat in Verbindung mit dem Ganzen teil am einen Episkopat. Die „Teilung" ist geographisch, nicht sachlich auf den Inhalt der Bischofsgewalt bezüglich, zu verstehen. Hier in Ep. 59, 14 haben wir eine glänzende Bestätigung: „Singulis pastoribus portio gregis sit adscripta". Jedem Bischof ist aus der großen Herde der Christen ein Teil zugewiesen, nur ein Teil, aber diesen Teil leitet und regiert jeder Bischof durchaus selbständig, wobei er nur Gott Rechenschaft schuldig ist. Das sagt Cyprian in einem Schreiben an den römischen Bischof, um es als rechts- und gesetzwidrigen Unfug darzutun, daß die afrikanischen Schismatiker nach Rom gelaufen seien. Das kann nur heißen: auch der römische Bischof hat nur eine „portio gregis", er ist nicht Universalbischof der ganzen Kirche, sondern Bischof von Rom genau so wie Cyprian Bischof von Karthago ist, und kein Bischof ist ihm Rechenschaft über seine Amtsführung schuldig.

Weiter: nach Cyprian ist es allgemeines Gesetz, wie Sache der Billigkeit und Gerechtigkeit, daß ein Fall dort zur Verhandlung und Aburteilung kommt, wo das Verbrechen begangen wurde, wo Ankläger und Zeugen sind. Auswärts laufen heißt den Zusammenhalt und die Einheit der Bischöfe böswillig stören. Nur ganz verkommenen und unmöglich gewordenen Subjekten kann es einfallen, die Autorität der afrikanischen Bischöfe, die über jene Aufrührer längst ihr Urteil gefällt und sie verurteilt haben, geringer zu achten als — ja als was? Als das Urteil Roms, wohin jene sich gewandt haben!

Deutlicher kann man nicht mehr reden. Cyprian kennt keine auswärtige Appellationsinstanz, auch nicht in Rom. Was die afrikanischen Bischöfe abgeurteilt haben, ist „res judicata", gegen die es keine Appellation an eine höhere Instanz gibt. Wer auswärts, nach Rom, geht, macht nicht etwa von einem ihm zustehenden Rechte Gebrauch, sondern ist ein böswilliger Friedensstörer. So urteilt Cyprian, obwohl es sich im vorliegenden Falle um ein Schisma handelt. Und doch soll Rom nach den meisten Erklärern Cyprians in Einheits- und Gemeinschaftsfragen die Zentralinstanz, der Einheits- und Mittelpunkt der Kirche, soll die Gemeinschaft mit Rom gleich der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche sein! Könnte Cyprian noch deutlicher kundgeben, daß ihm der Gedanke an einen

solchen Einheits- und Mittelpunkt ganz fremd ist? Wer mit dem katholischen Bischof und der katholischen Kirche seiner Heimat oder seines Wohnortes in Verbindung steht, der ist in der Gemeinschaft der katholischen Gesamtkirche.

Man kann hier auch nicht einwenden, Cyprian mißbillige bloß die Verschleppung eines Prozesses nach Rom vor der Urteilsfällung durch die ordentliche Instanz, wie das wohl im Mittelalter vielfach beklagt wurde. Die afrikanischen Bischöfe haben ihr Urteil schon gefällt. Auch der Einwand ist nicht statthaft, Cyprian rede nur vom vorliegenden Falle, der notorische Schismatiker und Frevler betreffe. Cyprian geht zwar vom vorliegenden Fall aus, beleuchtet ihn aber durch eine allgemeine und programmatische Erklärung, und entwickelt Grundsätze und Rechtssätze, die bei ihm keine Klausel und keine Ausnahme zulassen.

Diese Ausführungen Cyprians stammen wieder nicht aus dem Ketzertaufstreit, sondern aus einer Zeit, da er mit der römischen Kirche und ihrem Bischof Kornelius in gutem Einvernehmen stand, wenn er auch von dessen, wie er glaubte, etwas schwankender Haltung unangenehm berührt war[1]. Man kann auch nicht mit Batiffol sagen, daß die Erregung in eigener Sache ihn gegen die Kompetenz Roms ungerecht gemacht habe (L'Église naissante S. 450). Wann hat er eigentlich diese Kompetenz anerkannt? Und warum hat Kornelius ihn nicht zurechtgewiesen und auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht?[2]

---

1) Ep. 59, 2 (667, 7). c. 14 (684, 5).

2) Die Mühe, die sich Fl. Rieß S. J. mit der Umdeutung von Ep. 59, 14 gegeben hat (Laacher Stimmen 7, 264), ist schon von Poschmann (S. 31 A 1) zurückgewiesen worden. Rieß erklärt nämlich: „Schon dieser einzige Fall (die Appellation des Fortunatus und seiner Genossen im Schisma) würde beweisen, was es mit der Behauptung auf sich hat, daß dem hl. Lehrer ‚das angebliche Recht einer Appellation völlig fremd sei'. Denn gesetzt auch, er hätte dem Fortunat das Recht zu appellieren bestritten, damit wäre noch nicht das Recht überhaupt in Frage gestellt, da Fortunat in den Augen Cyprians ein einfacher Priester, also nach einem afrikanischen Statut, worauf sich der Heilige berief, nicht berechtigt war. Auf keinen Fall war das Recht dem hl. Cyprian fremd". Also wenn Cyprian die Tatsache, daß die Schismatiker nach Rom liefen — „appellierten" ist eigentlich schon Anachronismus und weckt eine irrige Vorstellung vom damaligen Rechte — einen groben Unfug und eine Friedensstörung und ein rechts- und ordnungswidriges Gebaren nennt, so

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

XVI.

Daß Cyprian nicht gerade in der Gemeinschaft mit Rom und in der Anerkennung durch den römischen Bischof die Rechtmäßigkeit und Katholizität eines Bischofs besiegelt findet, vielmehr seine eigene bessere Erkenntnis dem römischen Urteil vorzieht, zeigt er in Ep. 67.

In Spanien waren die Bischöfe Basilides und Martialis wegen Idololatrie — sie waren in der Verfolgung Libellatiker geworden — und wegen anderer Vergehen abgesetzt und durch würdigere Männer ersetzt worden. Beide, auch Basilides, der sich zuerst gefügt hatte, wandten sich nachher nach Rom und wurden dort von Stephan anerkannt. Das rief in Spanien Verwirrung hervor, und manche Bischöfe traten mit den Beiden wieder in Verbindung. Darum sandten die betreffenden Gemeinden zwei Bischöfe zu Cyprian, um seine Meinung zu hören. Dieser erklärt mit siebenunddreißig zu einer Synode versammelten Bischöfen Stephans Urteil für falsch und warnt die spanischen Gemeinden in eindringlichen Worten davor, mit den

---

ist das ein Beweis, daß ihm — das Recht der Appellation nicht fremd sei! Wie können ferner, wenn Rom anerkannte Appellationsinstanz ist, die untergeordneten Instanzen, in diesem Falle die afrikanischen Bischöfe, einfach ein Statut erlassen, das eine Berufung an die höhere Instanz verbietet? Und wie kann Cyprian so naiv sein, ein solches Statut der Oberinstanz zu verraten? Daß Cyprian den Gegenbischof Fortunat nicht als Bischof betrachtet, ist richtig. Aber er war nun einmal als Bischof aufgestellt; ob mit Recht oder Unrecht, das müßte ja gerade die Appellationsinstanz untersuchen und entscheiden. Es ist auch nicht richtig, daß von Cyprian „ein anderer Grund angefügt wird, daß sie bereits verurteilt seien und dieses Urteil in Rom respektiert werden solle“ (Rieß S. 264 A. 2), vielmehr bezeichnet Cyprian die „Appellation“ selbst als rechtswidrig. „Cum statutum sit ab omnibus nobis“ bezieht sich übrigens nicht auf ein afrikanisches Provinzialstatut, sondern auf ein allgemeingültiges Gesetz. Ein solches Gesetz hat in der Tat schon frühe bestanden. In can. 5 von Nicäa ist auf einen Kanon Bezug genommen, der besagt, daß wer von einem Bischof ausgeschlossen wurde, nicht von einem andern Bischof aufgenommen werden darf, sondern nur von dem, der ihn ausgeschlossen hat (Hefele, Konziliengeschichte² I, 387f.). In can. 53 von Elvira ca. 300 (Hefele I, 179) und can. 16 von Arles 314 (Hefele I, 214) liegen solche Bestimmungen aus vornicänischer Zeit vor. Als Appellationsinstanz tritt Rom erstmals in can. 3 und can. 5 von Sardika 342 (Hefele I, 560 und 567) hervor, aber nur für Bischöfe, die vom Provinzialkonzil abgesetzt wurden.

sakrilegischen Bischöfen Gemeinschaft zu halten und sich durch Teilnahme an ihren Opfern zu beflecken.

Dies kurz der Tatbestand. Wir dürfen uns nicht mehr wundern, wenn diese „Appellation“ der beiden Bischöfe nach Rom sofort wieder als Beweis dafür geltend gemacht wird, daß sie „die Gemeinschaft mit dem dortigen Bischof als entscheidend für die Zugehörigkeit zur Kirche ansahen“[1]. Wie schwer ist es doch, von den späteren Begriffen aus sich in die Gedanken und das kirchliche Leben des dritten Jahrhunderts hineinzufinden! Muß denn alles, was geschieht, gleich ein „Recht“ sein? War es auch „Recht“, als Päpste abgesetzt wurden, „Recht“, als zu Konstanz die Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst proklamiert wurde?

Die beiden abgesetzten Bischöfe wenden sich nach Rom, um dort Anerkennung zu finden. Ist das „Appellation“ im technischen Sinne des Wortes? War es eine Appellation vom römischen Bischof an den karthagischen, wenn sich die spanischen Gemeinden an Cyprian und die afrikanischen Bischöfe wandten? War Karthago die letzte „Instanz“?[2] Wie, wenn man darauf hinweisen wollte, daß es Abenteurer und verlorene Existenzen waren, die zuerst zum verzweifelten Mittel einer „Appellation“ nach Rom griffen, Leute vom Schlage

1) Poschmann S. 37. Auch Döllinger schloß seinerzeit (Hippolytus und Kallistus 1853, 135) aus diesem Vorgang, daß „man zwar das Recht des Papstes, Appellationen von Bischöfen anzunehmen und ein Absetzungsurteil auch umzustoßen, anerkannte, daß man aber auch widerstand und den Widerstand durch die Anrufung der Intervention anderer Kirchen verstärkte, wenn man von der Gerechtigkeit und Notwendigkeit der Absetzung überzeugt war“. Selbst Harnack schreibt: „Ferner haben zwei spanische Bischöfe an den römischen Bischof Stephanus gegen ihre Absetzung appelliert, und Cyprian hat diese Appellation formell nicht beanstandet“, fährt aber dann fort: „Aber sie konnten wissen, daß einer der Vorgänger des Stephanus, Calixt, sich für die Unabsetzbarkeit von Bischöfen ausgesprochen hatte, und dachten vielleicht nur daran, das moralische Ansehen Roms für sich in Anspruch zu nehmen“ (DG.[4] I, 494 A. 1). Was Cyprian von „Appellationen“ nach Rom und ihrer Berechtigung hält, hat er in Ep. 59,14 dem römischen Bischof selber mit aller Deutlichkeit gesagt.

2) In der Tat nennt Benson (Cyprian. London 1897, 313) diese Appellation von Rom nach Karthago typisch für das Verhältnis zwischen den Primatialkirchen und Rom. Es ist dasselbe Mißverständnis, wie bei Poschmann und andern, nur nach anderer Richtung.

eines Novatus, Fortunatus und Felicissimus in Karthago (Ep. 59), Basilides und Martialis in Spanien?

Tatsache ist, daß die beiden Bischöfe das hohe moralische Ansehen des römischen Stuhles — ein solches bestreitet kein Historiker — auszunutzen und mit dem blanken Schilde Stephans ihre Blöße zu decken suchten, und daß ihnen das zum Teil gelang. Ob die „aliqui de collegis nostris", die nach dem Vorgang Stephans mit Basilides und Martialis Gemeinschaft hielten (c. 9. 742, 20), gerade die „meisten spanischen Bischöfe" waren, wie Poschmann (S. 37) meint, mag dahingestellt bleiben. An Cyprian berichtete allerdings außer den beiden Gemeinden von Leon-Astorga und Merida nur noch der Bischof von Saragossa (c. 6. 740, 10). „Desiderastis rescribi ad haec vobis et justam pariter ac necessariam sollicitudinem vestram vel solatio vel auxilio nostrae sententiae sublevari" (c. 1. 735, 17). — Trost oder Hilfe suchen die Spanier bei der Einsicht und Gewissenhaftigkeit des großen Bischofs von Karthago. Man sieht: hier steht moralische Autorität gegen moralische Autorität. Die zwei Bischöfe wenden sich nach Rom, die Gemeinden nach Karthago. Es ist nicht Sache des „Rechtes", es ist Sache persönlichen Vertrauens.

Und Cyprian spricht, er hält mit seiner Anschauung nicht im geringsten zurück. Nicht er braucht, so führt er aus, ihrem Wunsche mit seinem Rate zu antworten: Gott selber hat schon im Alten Testament die Antwort gegeben und geoffenbart, wie die beschaffen sein müssen, die dem Altare dienen und göttliche Opfer darbringen (c. 1—3). Das Volk glaube ja nicht, von der Ansteckung der Sünde freizubleiben, wenn es mit einem Priestersünder Gemeinschaft hält und einem ungerechten und unerlaubten Episkopat seines Vorgesetzten seine Zustimmung leiht. Alle verstricken sich in die Sünde, die sich durch das Opfer eines entweihten und sündigen Priesters beflecken. Will das Volk den Geboten Gottes gehorchen, so muß es sich von einem sündigen Vorgesetzten trennen, da es ja selbst am meisten die Macht hat, würdige Priester zu wählen, unwürdige zurückzuweisen (c. 3)[1]. Nach göttlicher Anordnung

1) Das sind Anschauungen, die später als Konsequenzen des Wiclifitismus wieder auftauchen, der vom Geiste Cyprians jedenfalls inniger berührt war, als Gregor VII., wenn er dem Volke verbot, am Meßopfer eines verheirateten Priesters teilzunehmen. Es ist schon

muß ja der Priester in Anwesenheit des Volkes vor aller Augen gewählt und durch öffentliches Urteil und Zeugnis für würdig und geeignet erklärt werden. Priesterordination dürfen nur „sub populi adsistentis conscientia“ vorgenommen werden, nur die Ordination ist rechtmäßig und gesetzmäßig, „quae omnium suffragio et judicio fuerit examinata“. So haben es die Apostel nicht bloß bei Ordinationen von Bischöfen und Priestern, sondern auch bei denen von Diakonen gehalten (c. 4)[1].

---

oben (S. 86f.) davon die Rede gewesen, daß Cyprian beim Opfer und bei der Sakramentsspendung, überhaupt bei der Ausübung des kirchlichen Amtes Gültigkeit von Erlaubtheit und Würdigkeit nicht unterscheidet. Eine „Verwechslung“ (Batiffol, L'Église naissante S. 454) kann man das aber nur vom Standpunkt der späteren Entwicklung aus nennen. Wo noch keine allgemeine „Unterscheidung“ ist, gibt es auch keine „Verwechslung“. Von Kallist (Philosoph. IX, 12) und Stephan abgesehen, hatte man aber bis dahin eine solche Unterscheidung nicht gemacht, und es dauerte im Abendlande geraume Zeit, in der griechischen Theologie noch viel länger, bis diese Unterscheidung durchdrang. Es ist eine seltsame Ironie, daß Cyprian mit dem Novatianismus, dessen Kirchenbegriff er so sehr bekämpfte, den Sakramentsbegriff teilte. Die Donatisten konnten sich — vom Schisma abgesehen — mit Fug und Recht auf Cyprian d. h., wie Harnack (Lehrbuch der DG ^{4} I, 447 A. 5) treffend bemerkt, auf den „halben Cyprian“, berufen. Sie waren seine Geisteserben. Die Donatistenpartei ist, wie schon Vincenz von Lerinum (Commonit. c. 6 [9]) beobachtet hat, die Tochter der alten cyprianischen Anabaptistenpartei.

1) Vergl. Funk, Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I [1897] 23—39). Ep. 67,4 läßt keinen Zweifel übrig, daß Cyprian die aktive Beteiligung des Volkes an der Bischofswahl auf das „jus divinum“ zurückführt und die Gültigkeit der Wahl unbedingt davon abhängig macht. Wie altmodisch und „rückständig“ würde sich Cyprian mit dieser demokratischen Anschauung (vgl. oben S. 66 A. 2) in einer Zeit ausnehmen, wo die Wahl der Päpste ausschließlich in die Hände des Kardinalkollegiums, die Wahl der Bischöfe in die der Domkapitel — von der landesherrlichen „Nomination“ zu schweigen — kam und das Bischofswahlrecht der Domkapitel auf ein „päpstliches Privilegium“ zurückgeführt wird! Damit soll natürlich das gute Recht geschichtlicher Entwicklung und Veränderung bei veränderten Zeitverhältnissen nicht verkannt werden. Nur rede man nicht soviel von der Unveränderlichkeit der kirchlichen Verfassung und kirchlicher Anschauungen, wo doch alles, was in die Geschichte eintritt, ihren Fluß mitmachen muß oder als Wrack ans Land geworfen wird. Das Mitschleppen von Petrefakten ist noch lange keine Unveränderlichkeit.

Das alles, fährt Cyprian in c. 5 fort, ist bei der Absetzung des Basilides und des Martialis und bei der Wahl ihrer Nachfolger ordnungsgemäß beobachtet worden und kann nicht dadurch umgestoßen werden, daß Basilides „Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit, ut exambiret reponi se injuste in episcopatum de quo fuerat jure depositus". Basilides hat dadurch nur zu seinen früheren Vergehen noch das „crimen fallaciae et circumventionis" gehäuft. „Neque enim tam culpandus est ille cui neglegenter obreptum est quam hic exsecrandus, qui fraudulenter obrepsit." Aber auch dem Martial kann seine „fallacia" nichts nützen, „quominus ipse quoque delictis gravibus involutus episcopatum tenere non debeat".

Poschmann findet (S. 38) den Bischof von Karthago hier vor einem Dilemma. „Die Gemeinschaft mit dem Papste ist für jeden Bischof notwendig; aber anderseits sind die vom Papste anerkannten Bischöfe faktisch keine Bischöfe mehr, sondern deren rechtmäßig gewählte, aber vom Papst nicht anerkannten Nachfolger sind im Besitze der bischöflichen Gewalt. Die eine Überzeugung steht mit der andern im Konflikt. Er entscheidet sich für die letztere, indem er sich mit der ersteren damit abzufinden sucht, daß er eine Täuschung des Papstes annimmt."

Indes, ein solches Dilemma könnte in ähnlichem Falle für einen heutigen Bischof entstehen, für Cyprian existierte es nicht, und aus keiner Wendung seines ausführlichen Briefes ist es zu spüren. Cyprian ist sich sofort klar und sicher: hier gibt es nur Gehorsam gegen das göttliche Gebot, kein menschliches Rühren — „nec persona in ejusmodi rebus accipi aut aliquid cuiquam largiri potest humana indulgentia, ubi intercedit et legem tribuit divina perscriptio" (c. 2. 736, 9). Damit wird die Unmöglichkeit einer Rücksichtnahme, nicht etwa auf Stephan, sondern auf die unglücklichen Bischöfe erklärt. Auf Stephan kommt er in c. 5 zu sprechen, aber er entschuldigt mit der Täuschung Stephans durch die Bischöfe nicht sein eigenes, sondern Stephans Verhalten. Sein eigenes Verhalten und Urteil bedarf keiner Entschuldigung, da es Gottes Gebot entspricht. Stephan aber hat durch seine Nachlässigkeit eine Schuld auf sich geladen, freilich keine so große,

wie die beiden Bischöfe durch ihre Lügenhaftigkeit und ihren Betrug[1].

Wenn Cyprian sagt: „ut exambiret reponi se injuste in episcopatum de quo fuerat jure depositus", so könnte das „reponere" in seinem Sinne nur von denen geschehen, die das „deponere" ausgeübt haben (c. 4). Nicht Stephan kann „re-

1) Weil Cyprian den römischen Bischof mit der weiten Entfernung und der Unkenntnis der Sachlage entschuldigt, fragt Batiffol (L'Église naissante S. 452) spöttisch, ob denn der „épiscopat universel" näher sei. Antwort: Ja, denn der Episkopat hält sich an die Darlegung und das Urteil der Komprovinzialbischöfe, die an Gerechtigkeitsgefühl nicht notwendig hinter dem römischen Bischof zurückstehen müssen, und die anderseits besser in der Lage sind den Fall zu beurteilen, als der römische Bischof. Diese Antwort hat sich eigentlich Batiffol schon zuvor (auf S. 451) selbst gegeben, wenn er daran erinnert, daß Cyprian in der Angelegenheit des Felicissimus (Ep. 59, 14) den Grundsatz festhält, daß ein Fall an Ort und Stelle, nicht auswärts, untersucht und entschieden werde, und wenn er schreibt: „On demande du concile de Carthage, moins de juger, que de prendre acte du jugement prononcé en Espagne, et de reconnaître les deux évèques (die Neugewählten) que, en Espagne, on tient pour légitimes". (Dies auch gegen Nelke, Chronologie der Korrespondenz Cyprians 1902, 139 A. 4.) Hätten sich die abgesetzten Bischöfe nicht nach Rom gewandt, oder hätte sich Stephan an das Urteil der Nachbarbischöfe gehalten oder sich mit diesen wenigstens ins Benehmen gesetzt, statt einfach auf die Angeklagten und Verurteilten zu hören, so wäre die Verwirrung in Spanien gar nicht enstanden. Duchesne (Histoire ancienne de l'Église[4] I, 420) meint, eine Entscheidung darüber, wer Recht oder Unrecht hatte, sei kaum mehr möglich. Für den Historiker wäre indes von größerem Interesse, als eine Entscheidung über Recht und Unrecht, eine Klarheit über den Standpunkt und die Motive Stephans. Ließ er sich, wie Cyprian anzunehmen geneigt ist, von den beiden Bischöfen über den Tatbestand der ihnen zur Last gelegten Vergehen (quaestio facti) — wir wollen nicht mit Cyprian sagen „täuschen", sondern nur — anders überzeugen als die spanischen Bischöfe? Oder griff er in der quaestio juris gegenüber der Anschauung der Spanier, Cyprians und des mit ihm seinerzeit einverstandenen Kornelius — „Ejusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi" (Ep. 67, 6. 741, 8) — auf die milderen Grundsätze Kallists (Philosoph. IX, 12) zurück, wonach eine „Sünde zum Tode" nicht notwendig die Absetzung eines Bischofs zur Folge hatte? Allem nach anerkannte Stephan auch die Weihegrade der von Häretikern oder Schismatikern zurückkehrenden Kleriker, während Cyprian und die Afrikaner sie nur als Laien zuließen (Ep. 72, 2). Wie wir oben (S. 86 A. 4) hörten, glaubt v. Soden, daß an dieser Frage sich der Ketzertaufstreit entzündet habe. Teilte ferner Kornelius mit Cyprian auch die

ponere"[1], er kann höchstens durch seine Gemeinschaft einen Vorgang schaffen, der zur Wiedereinsetzung der Bischöfe hätte führen können, und der wirklich dazu geführt hat, daß sie von etlichen Bischöfen wieder anerkannt wurden. Aber eine „Wiedereinsetzung" ist deshalb unmöglich, weil keine eigentliche „Absetzung" vorangegangen ist, vielmehr die Beiden sich selber ihres Priestertums verlustig gemacht haben. Die Absetzung ist, wie Poschmann (S. 38) mit Recht sagt, „in den Augen des Kirchenvaters kein jurisdiktioneller Akt, der als solcher unter Umständen auch rückgängig gemacht werden könnte, der Schuldige hat durch sein Vergehen sich selbst der priesterlichen Qualität beraubt und bleibt darum auch faktisch aller Gewalten bar, selbst wenn der Papst [im Sinne Cyprians müßte es heißen: der eine oder andere Bischof, vgl. c. 9. 742, 20] in falscher Beurteilung der Schuld mit ihm in Gemeinschaft bleibt und ihn anerkennt".

Zum Schlusse seines Antwortschreibens lobt Cyprian das Verhalten der beiden spanischen Gemeinden und warnt sie nochmals eindringlich vor der Gemeinschaft mit den abgesetzten Bischöfen. Er fordert sie nicht etwa auf, sich ihrerseits mit Rom ins Benehmen zu setzen, bei Stephan Gegenvorstellungen zu erheben, vom schlecht unterrichteten Papste an den besser zu unterrichtenden Papst zu appellieren[2]: sie sollen einfach Stephan ignorieren und den von ihm anerkannten Bischöfen die Gemeinschaft verweigern.

Daraus die Abfassung des Briefes im Ketzertaufstreit nach Abbruch der Gemeinschaft zwischen Rom und Karthago folgern heisst einen Primat des römischen Bischofs voraussetzen, wie er gerade in Frage steht und für diese Zeit zu verneinen ist. Freilich führt Nelke, der jenen Schluß zieht, noch andere Gründe für seine Datierung an, die wirklich ins Ge-

---

Anschauung vom Verlust der Priesterqualität bei einer Todsünde, oder war ihm die Absetzung nur disziplinäre Maßregel? Vgl. Saltet, Les réordinations. Paris 1907, 8ff.

1) „Das sieht doch so aus, als habe Stephanus die Machtvollkommenheit dazu besessen", bemerkt Harnack (DG.[4] I, 494 A. 1). Es sieht nur so aus, ist aber im Zusammenhang cyprianischer Gedanken anders zu deuten. „Klar liegen die Kompetenzen also nicht", hat Harnack selbst vorher bemerkt im Hinblick darauf, daß die Spanier sich nach Afrika wandten.

2) Vgl. Turmel, Histoire du dogme de la Papauté S. 165.

wicht fallen[1]. Cyprian nennt den verstorbenen Kornelius, wo er dessen Gesinnung der Stephans gegenüberstellt, einen „sacerdos pacificus ac justus“ (c. 6. 741, 6). Im Wanken des Glaubens, im Schwinden der Gottesfurcht und der „pacifica concordia“ sieht er die Züge einer alternden Welt und die Vorzeichen des nahenden Antichrists (c. 7). Wenn aber auch in der Endzeit die evangelische Strenge in der Kirche fällt, christlicher Glaube und christliche Tugend erschlaffen — eine „portio sacerdotum“ bleibt doch noch übrig, die beim allgemeinen Zerfall und beim Schiffbruch des Glaubens nicht stürzt, sondern tapfer und aufrecht die Ehre der göttlichen Majestät und die priesterliche Würde in voller, gottesfürchtiger Haltung wahrt, so wie ehedem ein Mattathias, ein Elias, ein Daniel bei allgemeinem Abfall für die Sache Gottes weiter gestritten haben (c. 8).

Diese trübe eschatologische Stimmung erklärt sich kaum bloß aus der Nachricht von der durch die Stellungnahme des römischen Bischofs hervorgerufenen Verwirrung in Spanien, auch nicht bloß aus den schismatischen Strömungen der Zeit, sie scheint den Tagen des Ketzertaufstreites und zwar einem vorgeschrittenen Stadium dieses Kampfes zu entstammen[2]. Der Brief verrät eine Spannung zwischen Stephan und Cyprian, die eine nahe Entladung ankündigt. Wenn Cyprian in dem die Quintessenz des Briefes gebenden Schlußkapitel (c. 9) die spanischen Gemeinden nochmals ermahnt, sich im Glauben nicht beirren zu lassen, „etsi aliqui de collegis nostris extiterunt, qui deificam disciplinam neglegendam putant, et cum Basilide et Martiale temere communicent“, wenn

---

1) Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 1902, 138. Für die Datierung nach dem Bruch zwischen Stephan und Cyprian treten auch Turmel (a. a. O. S. 163 A. 1) und Poschmann (S. 39) ein, während Duchesne (Histoire ancienne de l'Église I, 419f.) und Batiffol (l'Église naissante S. 450 A. 3) den Brief dem Ketzertaufstreit vorausgehen lassen, Harnack (Die Chronologie der altchr. Literatur II, 348f.) ihn für nicht sicher datierbar hält, und v. Soden, der früher (Die Cyprianische Briefsammlung. 1904, 31) Nelke zugestimmt hat, neuerdings (Der Streit zwischen Rom und Karthago 1909, 19) das Schreiben vor dem Bruch mit Stephan ansetzt.

2) Vom Herannahen des Weltendes spricht Cyprian allerdings auch De unit. c. 16 (225, 7), Ep. 58, 1 und 2 (656, 18 und 657, 13), Ep. 61, 4 (697, 16), Ep. 63, 18 (716, 22). Aber so trübe ist das Bild (noch) nicht gezeichnet, wie in Ep. 67.

nach ihm die hl. Schrift zeigt, „consortes et participes eos alienorum delictorum fieri qui fuerint delinquentibus copulati“, und „morte dignos esse et ad poenam venire, non tantum illos, qui mala faciunt, sed etiam eos, qui talia agentibus consentiunt, qui dum malis et peccatoribus et paenitentiam non agentibus inlicita communione miscentur, nocentium contactibus polluuntur et dum junguntur in culpa, sic nec in poena separantur“ — so ist die Annahme doch recht schwer, daß Cyprian dabei gar nicht sollte auch an Stephan denken. Jedenfalls wird im Sinne Cyprians von diesem Verdikt auch der römische Bischof getroffen, wenn er an seiner falschen Anschauung festhält und die Gemeinschaft mit den gefallenen Bischöfen nicht aufgibt.

Wie dem sein möge — von einer Rücksichtnahme auf einen „Primat“ ist in Ep. 67 schlechterdings nichts wahrzunehmen, und ebensowenig kommt dieser Brief in Kollision mit Cyprians Äußerungen über die Freiheit und Selbständigkeit der Bischöfe, wie Ernst[1] meint. Ein Recht der Bischöfe auf Idololatrie hat Cyprian nie anerkannt.

XVII.

Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit Ep. 68. Dieser an den römischen Bischof Stephan gerichtete Brief ist veranlaßt durch die novatianische Haltung des Bischofs Marcianus von Arles. Sein Vergehen besteht darin, „quod Novatiano se conjunxerit et a catholicae ecclesiae veritate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit“, indem er den reumütigen Sündern die Wiederaufnahme versagt. Faustinus von Lyon und die übrigen Bischöfe jener Provinz haben darüber nach Rom berichtet, von dort aber keine Antwort bekommen. Faustinus schreibt aber auch zweimal an Cyprian und trägt ihm die Sache vor (c. 1).

Cyprian hält nun dem römischen Kollegen seine Pflicht vor: Dieser muß (oportet) „plenissimas litteras“ an die gallischen Bischöfe senden, „ne ultra Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis ac fraternae salutis inimicum collegio nostro insultare patiantur, quod necdum a nobis videatur abstentus, qui jam pridem jactat et prae-

1) Papst Stephan I. S. 19 A. 3. Vgl. oben S. 59 ff.

dicat, quod Novatiano studens et ejus pervicaciam sequens a communicatione se nostra segregaverit, cum Novatianus ipse, quem sequitur, olim abstentus et hostis ecclesiae judicatus sit, et cum ad nos in Africam legatos misisset optans ad communicationem nostram admitti, hinc a consilio plurimorum sacerdotum, qui praesentes eramus, sententiam retulerit, se foris esse coepisse nec posse a quoquam nostri sibi communicari". Es wäre ein großer Widerspruch, „ut Novatiano nuper retuso et refutato et per totum orbem a sacerdotibus Dei abstento nunc adulatores adhuc nobis patiamur inludere et de majestate ac dignitate ecclesiae judicare" (c. 2). Darum soll Stephan in die dortige Provinz und an das Volk von Arles Briefe schicken, „quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur et grex Christi, qui in hodiernum ab illo dissipatus et vulneratus contemnitur, colligatur" (c. 3).

Vor allem liegt hier wieder kein Widerspruch mit Cyprians Äusserungen über die Freiheit und Selbständigkeit der Bischöfe vor[1]. Denn diese Freiheit ist nicht Libertinismus und Willkür, und diese Selbständigkeit geht nicht bis zu Idololatrie, Häresie und Schisma, sondern besteht nur bei persönlicher Unbescholtenheit und „manente concordiae vinculo" (Ep. 55, 21), „salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo" (Ep. 72, 3). Wer das Band der Einheit mit frevler Hand zerschneidet, scheidet wie der Glaubensverleugner von selbst aus der Kirche aus. Er braucht nicht durch einen jurisdiktionellen Akt von irgend einer Seite abgesetzt und exkommuniziert zu werden, vielmehr tritt an den Episkopat nur die Pflicht heran, den Verlust der Priesterwürde und die Ausscheidung aus der Kirche festzustellen und die Konsequenzen zu ziehen. Der römische Bischof hat dabei, wie Poschmann (S. 34) mit Recht sagt, „im Grunde nichts weiter zu tun, als auch die übrigen Bischöfe; alle müssen die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben".

Dieser Fall liegt bei Marcian von Arles vor. Cyprian beurteilt die Strenge jener Bischöfe, die zu ihrer Zeit den Ehebrechern die Aufnahme verweigerten, milde, weil sie die Gemeinschaft mit ihren anders handelnden Kollegen wahrten (Ep. 55, 21). Inzwischen ist aber die Situation ganz anders ge-

---

1) Gegen Ernst a. a. O. S. 19 A. 3.

worden. Novatians Auftreten hat ein Schisma hervorgerufen, die Geister haben sich geschieden. Wer jetzt noch solchem Rigorismus huldigt[1], ist eben Novatianer, zumal ein Mann, der sich so offen als Anhänger Novatians bekennt und seines Bruches mit den katholischen Bischöfen rühmt, wie Marcian von Arles[2]. Nun haben aber dem Novatian die katholischen Bischöfe des Erdkreises die Gemeinschaft verweigert — die „Priester Gottes" haben diese Entscheidung getroffen, nicht allein der rechtmäßige Bischof von Rom —, also muss seinem Anhänger Marcian gegenüber von allen katholischen Bischöfen dasselbe geschehen. Wir Afrikaner, erinnert Cyprian den römischen Bischof, haben dem Novatian, der euch Römern besonders zu schaffen macht, für ausgeschlossen erklärt: gehe hin und tue desgleichen dem Marcian gegenüber, der in Gallien Skandal macht und die Gemüter verwirrt! Es ist eine Pflicht katholischer Einheit und Gegenseitigkeit.

Man hat Gewicht darauf gelegt[3], daß an Cyprian nur Faustinus von Lyon, an Stephan auch die andern gallischen Bischöfe geschrieben hätten. Wer weiss aber, ob nicht auch nach Rom zuerst nur Faustin, und erst als keine Antwort kam, auch andere Bischöfe geschrieben haben? Jedenfalls lässt das „tam — quam" (c. 1. 744, 5) diese Möglichkeit offen.

Wann schrieb Faustin das erstemal an Cyprian? Turmel sagt: erst nach dem erfolglosen Schreiben an den römischen Bischof (S. 129 und S. 130 A. 1). Batiffol (S. 454) und, wie es scheint, auch Poschmann (S. 32 und 35) meinen: gleichzeitig, und das ist ohne Zweifel das Richtige. Der von Turmel angeführte Grund ist gar nicht stichhaltig. Cyprian kennt freilich die Erfolglosigkeit der Benachrichtigung des römischen

1) Marcian ist mit seiner völligen Absolutionsverweigerung rigoristischer als ein Bischof, der sich dem Beschlusse der afrikanischen Synode, angesichts einer neuen Verfolgung den früher Gefallenen nach Prüfung ihrer Bußleistung sofortige Aufnahme zu gewähren, nicht anschließen will (Ep. 57, 5. Vgl. oben S. 59f.).

2) v. Soden schreibt: „Zu Arles war der Bischof Marcianus bei der harten novatianischen Praxis geblieben, ohne die katholische Kirche zu verlassen". (Der Streit zwischen Rom und Karthago S. 8.) Eine solche Fassung wird aber den Wendungen Cyprians nicht gerecht. Richtig Duchesne: „Marcien était en communion avec Novatien". (Histoire ancienne de l'Église⁴ I, 420.)

3) Turmel, Histoire du dogme de la Papauté S. 130 A. 1.

Stuhles durch die Gallier, aber das kann er durch das zweite Schreiben Faustins erfahren haben, nachdem ihm dessen erstes Schreiben nur das schismatische Gebaren Marcians und vielleicht die Tatsache einer gleichzeitigen Benachrichtigung des römischen Bischofs mitgeteilt hatte.

Der Bischof von Karthago wird gleichzeitig mit dem von Rom über den „Fall Marcian“ unterrichtet, damit sie Stellung nehmen und dem schismatischen Bischof die Gemeinschaft kündigen sollten. Das hat Cyprian ohne Zweifel sofort getan. Der römische Stuhl aber zögerte, und das rief nun in Gallien eine ähnliche Verwirrung hervor, wie Stephans Verhalten im „Fall Basilides und Martialis“ in Spanien. Auch Bischöfe wurden gleichgültig und liessen den Marcian gewähren, eine Neuwahl unterblieb. So duldeten die „coepiscopi in Gallia constituti“ (c. 2.744, 20) eine „Verhöhnung des Kollegiums“ durch Marcian (c. 2. 745, 2), der sich damit brüsten konnte, dass man es katholischerseits — „a nobis“ (745, 2) heisst „von uns Bischöfen“ — nicht gewagt habe, ihm die Gemeinschaft abzusagen und einen Nachfolger zu geben. Marcian will nichts mehr von den katholischen Bischöfen wissen, diese aber geben ihn nicht auf: an dieser für die Kirche blamablen Situation, an dieser Begriffsverwirrung trägt im Grunde Stephan die Schuld!

Es ist sehr leicht möglich, dass Faustinus schliesslich fast allein die Prinzipienfahne hochhielt, während die Mitbischöfe, die noch mit ihm nach Rom geschrieben hatten, beim Ausbleiben einer Antwort die Sache auf sich beruhen liessen. Jedenfalls wendet sich Faustin von Lyon nochmals an Cyprian. Wieder steht, wie im Falle des Basilides und Martialis, moralische Autorität gegen moralische Autorität. Cyprian schreibt an Stephan, aber er schreibt nicht etwa wie ein Untergebener seinem Vorgesetzten, wie ein „Bischof“ dem „Papste“, sondern er schreibt „en termes impératifs“[1], wie einer, der moralische Macht hat, wie ein pflichteifriger Bruder dem Bruder, der seine Pflicht versäumte: „Facere te oportet plenissimas[2] litteras ad

---

1) Turmel S. 126.

2) Daß das Wort „plenissimus“ nicht gerade eine Jurisdiktion involviert, ist aus Ep. 56,3 (649, 24 und 650, 1) zu ersehen, wo Cyprian von andern Bischöfen gebeten wird, „ut cum pluribus collegis de hoc ipso plenissime tractem“, weil „res tanta exigit majus et pensius de multorum conlatione consilium“. Cyprian verspricht ihm auch: „Tractabo

coepiscopos in Gallia constitutos" (c. 2. 744, 20) — „Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae!" (c. 3. 745, 20). Stephan soll sich kategorisch, klipp und klar, dahin aussprechen, dass er mit Marcian keine Gemeinschaft haben wolle.

„Dirigantur a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur." Das heisst natürlich nicht: Stephan soll den Marcian „absetzen" und einen Nachfolger „ernennen". Cyprian lebt nicht in der Zeit der „beneficia apud sedem apostolicam vacantia", der päpstlichen Provisionen und Mandate. Marcian hat sein Bischofsamt dadurch, daß er Schismatiker geworden ist, schon verloren. Es gilt nur, darnach zu handeln. Und da soll Stephan mit gutem Beispiel vorangehen, damit die Verwirrung, die sein schlechtes Beispiel angestiftet hat, gehoben werde. Er soll erklären, dass er mit Marcian keine Gemeinschaft haben wolle, und in Arles soll ein neuer Bischof gewählt werden in der Weise, wie sie von Cyprian öfters, sogar im selben Briefe (c. 2. 745, 10), beschrieben und auf Gottes Willen direkt zurückgeführt wird (Ep. 44, 3. 55, 8. 59, 5 und 6. 67, 3 und 5)[1].

---

cum singulis plenius, ut de eo, quod consuluistis, figatur apud nos et rescribatur vobis firma sententia multorum sacerdotum consilio ponderata". Vergl. Ep. 32 (565, 18): „Plenius consilio communi tractabimus, quando convenire in unum permittente Domino coeperimus". Cyprian hat und beansprucht mit seiner Synode keine Jurisdiktion über andere Bischöfe (vergl. oben S. 58ff.).

1) Richtig Poschmann S. 34 u. 38 (s. o. S. 107), und Turmel S. 127: „Étienne doit déclarer que Marcien n'est plus de sa communion. Alors les évêques gaulois diront au peuple d'Arles de pourvoir au remplacement de son pasteur". Falsch immer noch Ernst, der früher (Hist. Jahrb. 1898, 762) in Cyprians Worten sogar eine Ernennung des Nachfolgers durch den Papst gelesen hat: „Erkläre durch ein solennes Schreiben den Marcian für exkommuniziert und abgesetzt, so daß die Provinzialbischöfe unter Mitwirkung des Volkes von Arles einen neuen Bischof einsetzen können" (Stephan I. und der Ketzertaufstreit. S. 21 Anm.). Falsch Harnack: „Der römische Bischof muß anerkanntermaßen die Macht besessen haben, den Bischof von Arles zu maßregeln, während die gallischen Bischöfe diese Macht nicht besaßen" (Lehrbuch der D. G.[4] I, 494 A. 1.). Er verweist auch (vgl. Turmel S. 129) auf Euseb. H. E. VI, 43, 10, wo Kornelius in seinem Briefe an Fabius von Antiochien erzählt, er habe für die drei Bischöfe, die Novatian aus „dem kleinsten Winkel Italiens" geholt habe, um sich von ihnen weihen zu lassen, Nachfolger geweiht: τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς

In c. 3 begründet Cyprian noch weiter die Notwendigkeit eines Einschreitens in Arles[1], aber nicht mit päpstlichem Ober-

τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν, und bemerkt dazu: „Hier handelt es sich um Italien, und die Stelle macht es deutlich, daß die römische Kirche bereits vor der Mitte des 3. Jhd. eine rechtlich wirkende Exkommunikationsgewalt und die ordentliche Ordinationsgewalt in Bezug auf die Gemeinden und Bischöfe in Italien besessen hat". Allein wenn Kornelius im vorliegenden Falle, um Herr der Situation zu bleiben, rasch handelte, so folgt daraus noch nicht sein formelles Recht dazu, jedenfalls, wie Harnack selber zugibt, kein nach Gallien sich ausdehnendes Recht. Die Bischöfe, die Novatian rasch kommen ließ, werden nicht so „weither gewesen" sein, und es begreift sich, dass der römische Stuhl zuerst die kleineren Bischöfe Italiens, zu allererst die der nächsten Umgebung, dann die Mittel- und Unteritaliens — in Oberitalien ging es langsamer und schwieriger — unter seine Gewalt bekam. Auch bei der Anklage, die in den Philosoph. IX, 12 (Harnack a. a. O. S. 490, A. 3.) wegen mehrmals verheirateter Bischöfe gegen die Amtsführung Kallists erhoben wird und die einen Schluß auf die Stellung des römischen Bischofs gestattet, genügt die moralische Autorität und die daraus entspringende moralische Haftbarkeit. Es ist zudem die leidenschaftliche Stimmung des Anklägers in den Philosophumena zu berücksichtigen. Der Haß legt dem Gegner oftmals etwas zur Last, wofür dieser gar nicht oder wenigstens nicht allein haftbar ist.

1) Es ist ganz verdreht, wenn Rieß (Stimmen aus Maria-Laach 6, 535) diese Begründung so deutet, als ob Cyprian damit „seine Verwendung für eine fremde Kirche durch das Gesamtinteresse der Bischöfe wie den Anspruch der Gläubigen auf die Hilfe von seiten der Bischöfe rechtfertigte". Cyprian begründet ganz offenkundig nicht seine Verwendung für Gallien bei Stephan, sondern die Pflicht Stephans, für Gallien einzutreten (vgl. Batiffol S. 456). Diese Pflicht ist ihm aber nicht eine „päpstliche", sondern eine allgemein bischöfliche. In der vorhin behandelten Ep. 67 sind dieselben Motive wirksam. Da der römische Bischof nach Cyprians Überzeugung unrichtig gehandelt hat, tritt an ihn die Bruder- und Hirtenpflicht heran, den Spaniern den richtigen Weg zu weisen. Nicht anders ist es in Ep. 65, die gerne als Widerspuch mit oder als Einschränkung zu Cyprians Äußerungen über die völlige Selbständigkeit der Bischöfe (Acta Sanctorum. Sept. t. IV, 316. Ernst, Stephan I., S. 19 A. 3) oder als Beleg für die Ausübung einer Obermetropolitangewalt durch Cyprian (Funk in Theol. Quartalschr. 1879, 149) angeführt wird. Bischof Fortunatian von Assuras hat in der Verfolgung den Göttern geopfert und dadurch nach Cyprians Anschauung nicht bloß die kirchliche Gemeinschaft, sondern auch Priesteramt und Priesterwürde (s. oben S. 101 ff.) verloren. Da dieser aber trotzdem zu amtieren fortfährt, ist es Cyprians Bruder- und Hirtenpflicht, das arme Volk vor der Befleckung durch solch beflecktes Opfer zu warnen. Darum mahnt er die Gemeinde, den

aufsichtsrecht und päpstlicher Machtvollkommenheit oder mit einem Universalepiskopat Stephans, sondern mit der Pflicht aller Bischöfe, gefährdeten Gemeinden beizuspringen. Er schreibt: „Idcirco enim, frater carissime, copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare temptaverit, subveniant ceteri, qua pastores utiles et misericordes oves dominicas in gregem colligant". So nehmen ja auch die Schiffe von einem gefährlich und feindlich gewordenen Hafen ihre Zuflucht zu andern nächstgelegenen Häfen[1]. Und wenn es in einer Herberge nicht mehr geheuer ist, so suchen die Reisenden eben zuverlässige Herbergen auf. So müssen es auch die Bischöfe machen: sie müssen die Brüder, die sich vor den Klippen Marcians in den sicheren Hafen der Kirche flüchten, gütig aufnehmen und den Reisenden eine Unterkunft gewähren in einer Herberge, wie sie im Evangelium (Luk. 10, 34) beschrieben ist, wo die von Räubern Verwundeten vom Herbergsvater gepflegt und beschützt werden können.

Die Sorge für die Herde, heißt es in c. 4 weiter, geht über alles, sie ist oberstes Gesetz und oberste Pflicht der Bischöfe: „Quae est enim major aut melior cura praepositorum

---

gefallenen Bischof und sein Opfer zu meiden. Die Afrikaner betätigen diese Pflicht gemeinsamer Hirtensorge und katholischer Gegenseitigkeit im novatianischen Schisma auch der römischen Gemeinde gegenüber, wenn sie zwei Bischöfe dahin senden mit der Aufgabe, „ut ad catholicae ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent et christianae caritatis vinculum copularent" (Ep. 45. 1. 599, 16), wenn Cyprian schismatisch gewordene römische Bekenner zur Rückkehr mahnt (Epp. 46 und 47). Umgekehrt schickt der römische Klerus während der dortigen Sedisvakanz auf die Kunde von der Flucht Cyprians ein Schreiben nach Karthago, „cum incumbat nobis, qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem" (Ep. 8, 1. 486. 5). Aus diesem Grunde griff auch seinerzeit die römische Gemeinde in die korinthischen Wirren ein (I Clem.).

1) Das Moment der Nachbarschaft, der Nähe, ist auch bei der Anwendung des Bildes auf den vorliegenden Fall nicht außer acht zu lassen. „Alle können nicht immer zu Hilfe eilen; die aber der leidenden Gemeinde am nächsten sind, sind am strengsten dazu verpflichtet . . . Weil denn du, Stephan, der Kirche von Arles am nächsten bist, so mußt auch du zuerst ihres traurigen Zustandes dich erbarmend dahin sorgen, daß das Volk und der Klerus den häretischen Bischof absetze" (Tübg. theol. Quartalschr. 1823, 528).

quam diligenti sollicitudine et medella salubri fovendis et conservandis ovibus praevidere . . . Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus, et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quaesivit, colligere et fovere debemus“. Der „Universalepiskopat“, die Sorge für die ganze Kirche, lastet also nicht auf dem römischen Bischof, sondern auf dem ganzen Bischofskollegium, und jedes Mitglied muß in der Stunde der Gefahr seine ganze Kraft und Autorität einsetzen.

In c. 5 erinnert er dann Stephan noch an die antecessores Kornelius und Lucius, die sich ebenfalls gegen den novatianischen Rigorismus erklärt hätten, und deren Andenken von den katholischen Bischöfen in Ehren gehalten werde und darum noch vielmehr von ihm in Ehren gehalten werden müsse, der ihr vicarius et successor geworden sei.

Zum Schlusse aber schreibt er: „Significa plane nobis, quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus, ut sciamus, ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus“.

Warum soll Stephan den Afrikanern den Namen des neuen Bischofs von Arles mitteilen? Daß Stephan selber einen Bischof für Arles ernennen solle, darf auch hieraus nicht gefolgert werden. Eine solche Annahme ist durch die passive Wendung „fuerit substitutus“ (wie c. 3. 745, 21 „substituatur“) wenig empfohlen, durch Cyprians Grundsätze direkt ausgeschlossen. Aber auch ein Primatialrecht anderer Art ist darin nicht enthalten. Es ist nicht so, daß der Neugewählte erst durch die Anerkennung von seiten Stephans rechtmäßiger katholischer Bischof werde[1]. Das wird er dadurch, daß er von Klerus und Volk von Arles gewählt und von den Kom-

1) Ries S. J. meint sogar zu dieser Stelle: „Wer einen Andern um bloße Mitteilung seiner Entscheidung in einer Rechtssache angeht, um sich darnach zu richten, behandelt doch offenbar eben denselben zugleich als allein kompetenten Richter und als seinen Vorgesetzten (Stimmen aus Maria-Laach 7, 265). Noch einfacher wäre es da gewesen, wenn Stephan gleich „Acta Pontificia“ oder „Acta Apostolicae Sedis“ veröffentlicht oder ein für allemal bestimmt hätte, daß seine an der — sagen wir an der Kallistkatakombe angeschlagenen Verordnungen „urbi et orbi“ Gesetzeskraft haben sollten. Facit indignatio versum. Solch plumpe ἀνιστορησία, die vom Geiste eines alten Kirchenschriftstellers auch nicht einen Hauch mehr rettet, reizt zum Spotte.

provinzialbischöfen bestätigt wird und mit den übrigen katholischen Bischöfen in Gemeinschaft tritt.

Wie wenig jene Worte eine Sonderstellung Roms andeuten, zeigt Ep. 59, 9 (676, 21), wo Cyprian fast mit denselben Worten, aber umgekehrt, an Kornelius schreibt: „Miserim tibi proxime nomina epicoporum istic constitutorum, qui integri et sani in ecclesia catholica fratribus praesunt. Quod utique ideo de omnium nostrorum consilio placuit tibi scribere, ut erroris diluendi ac perspiciendae veritatis compendium fieret, et scires tu et collegae nostri, quibus scribere et litteras mutuo a quibus vos accipere oporteret". Hier teilt nicht der römische Bischof den afrikanischen Bischöfen, sondern diese dem römischen Bischof die Namen der „katholischen Bischöfe" mit, und bezeichnen ihm die Bischöfe, an die er Gemeinschaftsbriefe zu richten, und von denen er solche zu bekommen habe. Also auch da volle Parität und Gegenseitigkeit, nirgends ein Vorrecht.

Wenn Cyprian den Namen des neuen Bischofs von Arelate von Stephan, und nicht direkt von Gallien selbst her erfahren will, so mag der Grund darin liegen, daß zwischen Afrika und Rom — nicht aus Primatialgründen — regerer Verkehr herrscht, der eine raschere Mitteilung ermöglichte, als zwischen Afrika und Gallien, oder auch darin, daß Cyprian auf diese Weise ganz authentisch erfährt, daß Stephan seine eigentümliche Haltung aufgegeben und seine Bischofspflicht erfüllt habe. An Stephan hat er geschrieben, von Stephan will er auch Nachricht bekommen. Es mag auch ein anderer Grund mitgespielt haben, ein Primiatialrecht sicher nicht.

Warum wendet sich aber Cyprian überhaupt an Stephan? Warum richtet er nicht, wie in Ep. 67 an die Spanier, so hier an Faustin und die Gallier direkt die Aufforderung, den schismatischen Bischof einfach zu meiden und einen neuen Hirten für Arles aufzustellen?

Batiffol sieht hierin einen Widerspruch mit seinem sonstigen Standpunkt und einen Fingerzeig, daß dieser anderwärts geäußerte Standpunkt Cyprians und der Afrikaner eine Neuerung gewesen sei[1]. Dabei faßt er aber das zeitliche

---

1) L'Église naissante S. 457: „La conduite de l'évêque de Carthage en cette affaire, est en contradiction avec ses déclarations antérieures. N'est-ce pas l'indice, que l'évêque de Carthage, et le concile d'Afrique

Verhältnis von Ep. 67 und Ep. 68 nicht richtig, und übersieht die Veränderung der Situation. Ep. 68 ist — von einem formellen Briefwechsel nach Stephans Amtsantritt etwa abgesehen — offenkundig das erste Schreiben, das Cyprian in einer kirchlichen Angelegenheit an Stephan richtet. Er schreibt an ihn in demselben Tone kollegialer Gleichberechtigung, ja moralischer Überlegenheit, wie er an seine Vorgänger Kornelius und Lucius geschrieben hatte. Noch kennt er Stephans Charakter und Gemütsart nicht oder macht von einer etwaigen Kenntnis keinen Gebrauch, er rechnet auf Verständnis und kollegiales Entgegenkommen. Stephan hat durch seine Zurückhaltung im Fall Marcian die peinliche Situation in Gallien geschaffen. Tritt er aus seiner Reserve heraus und erklärt er sich, wie es Pflicht jedes katholischen Bischofs ist, offen gegen den Schismatiker, dann wird dieser Fall vom Episkopat in Friede und Eintracht erledigt[1]. Tut er es nicht, dann — liegt die Sache wie bei den Spaniern in Ep. 67, dann müssen die Gallier ohne Rücksicht auf Stephan handeln. Ep. 68 an Stephan ist von kollegialer Rücksichtnahme, von Liebe zur „bischöflichen Einheit“, vom Streben nach friedlicher Verständigung diktiert. Als Cyprian Ep. 67 nach Spanien schrieb, war das Verhältnis zwischen Rom und Karthago nicht mehr, wie es unter Kornelius und Lucius gewesen. Gerade Brief 68, das angebliche Zeugnis für den Primat, mußte durch seinen ganzen Ton einen Römerbischof wie Stephan reizen, und bildet so „die Ouvertüre zum Streit der beiden großen Bischöfe“[2].

---

sous son influence, innovait précisément dans ces déclarations antérieures?... Ce que nous oserions appeler l'ultramontanisme de Faustinus, de Basilide, et même du malheureux Félicissimus, est le catholicisme traditionnel bien plus authentiquement que le provincialisme inquiet et inconsequent des africains“.

1) Das, nicht eine über das moralische Ansehen hinausgehende Autorität Roms, nicht „un rôle hors de pair“ ist der Grund, warum „Cyprian das Vorgehen des Stephanus mit der endgültigen Regelung der Angelegenheit für identisch hält“, warum seine Intervention in diesem Falle „décisive“ ist (Turmel S. 128. Poschmann S. 37 Anm.).

2) v. Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago S. 8. Auch Duchesne schreibt: „Le ton de sa lettre indique vraiment peu d'estime pour celui-ci. Etienne, qu'il méritât ou non ces reproches, ne pouvait guère être satisfait de recevoir une telle leçon. C'est sur ces entrefaites qu'éclata la querelle à propos du baptème des hérétiques“ (Histoire ancienne de l'Église I, 421).

Stephan war ein Hierarch, wie Kallist und Viktor, und heischte Gehorsam. Cyprian aber war nicht gesonnen, auf römischen Befehl umzulernen und seine Anschauung von der Gleichberechtigung der Bischöfe zu modifizieren. Es war, wenn nicht schon der Bruch, so jedenfalls hochgradige Spannung eingetreten. Cyprian hat die Eigenschaften Stephans, die er in Ep. 74 scharf, und Firmilian in Ep. 75 noch schärfer charakterisiert, kennen gelernt. Darum schreibt er an die Spanier in Ep. 67 einfach, was der kirchliche Standpunkt von ihnen verlange, was katholische Bischöfe und Christen in solchem Falle zu tun hätten. Wollen sie sich mit Stephan ins Benehmen setzen und ihn eines Besseren zu belehren suchen, ists ihm lieb, und doppelt lieb, wenn es ihnen gelingen sollte. Aber er verspricht sich nicht viel von einem solchen Versuche, und schreiben tut er gar nichts davon.

Im ganzen Brief 68 kommt Stephan, wie in Ep. 67, weder als „Papst", noch als „abendländischer Patriarch"[1] in Betracht, sondern nur als Inhaber des moralisch so hochangesehenen römischen Stuhles.[2] Aus dem hohen moralischen Ansehen Roms und aus der ganzen Situation lassen sich beide Briefe restlos erklären. Wir haben keinen Grund, den moralischen Primat zu einem jurisdiktionellen zu stempeln, und dadurch in Cyprians Anschauung und Handlungsweise einen Widerspruch hineinzubringen, der an sich gar nicht vorhanden ist. Gerade im Lichte der übrigen Äußerungen Cyprians, während und vor dem Ketzertaufstreit, schwindet jede Möglichkeit, die beiden Briefe dafür anzurufen, daß er der römischen Kirche einen Rechtsprimat zuerkannt habe.

---

1) Funk in der Theol. Quartalschr. 1879, 149: „Der Fall des Bischofs Marcian von Arles beweist in meinen Augen nur die Primatialstellung der römischen Kirche im Abendlande".

2) Vergl. Fechtrup, Der hl. Cyprian 1878, 191 A. 1: „Man kann offenbar die Stelle sehr gut so auffassen, daß Cyprian habe sagen wollen, Stephanus solle durch ein Schreiben dem Marcian die Kirchengemeinschaft aufkündigen und durch seine gewichtige Stimme und seinen großen Einfluß dahin wirken, daß ein anderer an des Abtrünnigen Stelle erwählt werde". Auch Poschmann gibt (S. 36 A. 2) zu, daß „aus dem Briefe allein ein sicherer Schluß auf den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche wohl nicht gemacht werden kann". Die „sonstige Lehre des Kirchenvaters" verschafft aber der Deutung auf den Primat nicht „mehr Wahrscheinlichkeit", sondern macht diese Deutung geradezu unmöglich.

Somit ist es falsch, wenn Peters behauptet, daß „Cyprian dem Nachfolger Petri die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über auswärtige Diözesen, mithin auch über die ganze Kirche einräumt und zuerkennt“[1]. Falsch, wenn Sohm als Anschauung Cyprians hinstellt: „Der römische Bischof hat Gewalt, andere Bischöfe von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Exkommunikation seitens eines sonstigen Bischofs ist in diesem Falle wirkungslos, weil die Gemeinschaft mit ihm nicht wesentlich ist, um Gemeinschaft mit der Kirche zu haben. Die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof aber ist wesentlich für die Gemeinschaft mit der Kirche. Darum kann der römische Bischof, indem er seine eigene Gemeinschaft versagt, zugleich die Gemeinschaft mit der Kirche versagen“[2]. Falsch auch Nelke: „Rom entscheidet endgültig über die Absetzung eines Bischofs und die Rechtmäßigkeit eines neugewählten“[3]. Und Poschmann (S. 35): „Die übrigen Bischöfe können nur für ihre Person die Gemeinschaft mit dem Schuldigen aufheben. Die Exkommunikation seitens des römischen Bischofs dagegen bedeutet nicht nur das Aufhören der Gemeinschaft mit diesem, sondern den Ausschluß aus der Kirche, weil die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle die notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche ist. Ist ein Bischof vom Papste exkommuniziert, dann müssen sich die andern Bischöfe von ihm lossagen, wenn sie nicht ebenfalls aus der Kirche ausgeschlossen sein wollen, und ebenso muß die Gemeinde des exkommunizierten Bischofs, weil sie verwaist ist, einen neuen Bischof wählen. Diese Exkommunikationsgewalt des Papstes ist die unmittelbare praktische Folge aus der Zentralstellung, welche er in der Kirche einnimmt“.

Solche Anschauungen beruhen auf Mißverständnis und Verkennung der ganzen, konsequent episkopalistischen, Gedankenwelt des Bischofs von Karthago.

---

1) Der hl. Cyprian von Karthago 1877, 479.

2) Kirchenrecht I (1892) 393. Wenn Sohm aber annimmt, daß eine solche Exkommunikation durch den römischen Bischof keine rechtliche, sondern nur eine moralische Wirkung für die Kirchen Galliens haben konnte, weil er über diese nur geistliche, keine rechtliche Gewalt besessen habe, so kommt das doch wieder auf unsere These vom moralischen Ansehen des römischen Stuhles hinaus.

3) Chronologie der Korrespondenz Cyprians 1902, 89 A. 2.

XVIII.

Der Gang unserer Untersuchung brachte bereits (vgl. S. 61 ff.) Hinweise darauf, daß die Korrespondenz Cyprians und der Afrikaner mit Rom nie eine Spur von Subordination, vielmehr stets das Bewußtsein völliger Koordination verrät. So oft sie sich über ihre Motive äußern — und sie tun das oft genug —, nie ist von einer Gehorsamspflicht die Rede, nie vernimmt man eine Gehorsamsversicherung. Im Gegenteil: jeder Versuch irgend eines Bischofs, sich zum Oberbischof aufzuwerfen und von andern Bischöfen Gehorsam zu fordern, wird als Verfassungsbruch, als schriftwidrige Anmaßung und Tyrannei gebrandmarkt. Was diese Bischöfe immer wieder veranlaßt, sich gegenseitig zu schreiben, zu fragen, zu belehren, zu bitten, zu ermahnen, zu warnen, das ist das katholische Solidaritätsgefühl, das Bewußtsein, den einen Episkopat der „una catholica ecclesia" zu bilden, für den und für die weder Berge noch Meere Schranken sind. Und wie sie sich gegenseitig schreiben, so schreiben sie auch nach Rom, an die hervorragendste und verdienstvollste Kirche der Christenheit. Aus der ganzen Haltung ihrer Briefe spricht zwar im allgemeinen ein Gefühl der Liebe und Verehrung, aber auch das Bewußtsein der Selbständigkeit und Gleichberechtigung. Wie subaltern klingen gegenüber der selbstbewußten Sprache Cyprians die Unterwürfigkeitsversicherungen späterer Bischöfe und ganzer Episkopate, wenn sie „zu den Füßen Seiner Heiligkeit niedergesunken" (ad pedes Sanctitatis Suae provoluti) ihre durch den Primat brüchig gewordene „apostolische Gewalt" durch Dispensen und Privilegien und Fakultäten von Primates Gnaden ausbessern lassen, oder um die Zurücknahme oder Milderung eines undurchführbaren Befehles bitten, oder dartun, daß eine „urbi et orbi" geltende neue Anordnung „draußen" längst in besserer Form verwirklicht sei! Die Welt, oder vielmehr die Kirche Cyprians atmet frischere Luft und freieren Geist.

Man darf freilich die geschichtlichen Triebkräfte und die relative Berechtigung der späteren Entwicklung mit ihrer strammen Zentralisation nicht verkennen. Der Segen, der davon über Kirche und Kultur bis ins vierzehnte Jahrhundert ausging, überwog die Nachteile, bis sich reif und mündig ge-

wordene Völker dem absolutistischen und den Absolutismus finanziell ausmünzenden Papsttum gegenüber plötzlich in die Lage der Notwehr versetzt sahen. Hier handelt es sich bloß um die Konstatierung der Tatsache: Ab initio sic non erat. Zur Ergänzung der schon beigebrachten Belege seien noch einige weitere Beobachtungen angefügt.

Cyprian schreibt an den römischen Bischof so, wie er an andere Bischöfe schreibt. In Ep. 59,1 bestätigt er dem römischen Bischof Kornelius den Empfang seines Briefes mit den Worten: „Legi litteras tuas, frater carissime, quas per Saturum fratrem nostrum acoluthum misisti et dilectionis fraternae et ecclesiasticae disciplinae et sacerdotalis censurae satis plenas" (666, 10.). Und in Ep. 27,4 spricht er von einem Briefe des römischen Klerus während der Sedisvakanz an den karthagischen Klerus, und einem Briefe römischer Bekenner an karthagische, „in quibus evangelii plenus vigor et disciplina robusta legis dominicae continetur" (644, 11. Vgl. Ep. 28, 2. 545, 18: „Disciplinae tenor, quem de epistulae vestrae vigore perspeximus"). So schreibt er auch an Bischof Caldonius Ep. 25, 1 (538, 3): „Accepimus litteras tuas, frater carissime, satis sobrias et integritatis ac fidei plenas". Und an die spanischen Gemeinden Ep. 67, 1 (735, 12): „Legimus litteras vestras, fratres dilectissimi, quas ad nos . . . pro fidei vestrae integritate et pro Dei timore fecistis".

Sofort spricht dann Cyprian in Ep. 59, 2 unverhohlen seine Verwunderung („satis miratus sum") darüber aus, daß das Auftreten der Parteigänger des Felicissimus doch einigen Eindruck auf Kornelius gemacht habe („te aliquantum esse commotum"), wie das dem ersten angehängte zweite Schreiben erkennen lasse. „Wenn es so ist, geliebtester Bruder, daß man sich vor der Kühnheit verkommener Menschen fürchtet, und daß die Bösen durch bodenlose Frechheit das erreichen, was ihnen auf dem Wege des Rechtes und der Gerechtigkeit nicht gelingt, dann ist es geschehen um die Kraft des Episkopats und um die erhabene und göttliche Gewalt der Kirchenregierung[1], ja nicht

1) Auch hier hat der römische Bischof keine andere Pflicht, als jeder andere Bischof auch. Es heißt nicht, daß es um den Primat,

einmal Christen können wir mehr bleiben oder noch sein, wenn es soweit gekommen ist, daß wir die Drohungen und Nachstellungen verkommener Menschen fürchten. Bleiben muß uns, geliebtester Bruder, feste und nicht wankende Glaubenskraft, und unerschütterliche Stärke muß sich allen Anläufen und Anstürmen heranbrausender Wogen wie Felsenmasse entgegenstemmen." „Wir dürfen," heißt es in c. 3 weiter, „nicht darum, geliebtester Bruder, die kirchliche Disziplin aufgeben oder in der priesterlichen Strenge nachlassen, weil wir von Schmähungen heimgesucht oder von Schrecknissen bedroht werden." Wie er in Ep. 55, 3 seinen Kollegen Antonian daran erinnert: „Graves viros et semel super petram solida stabilitate fundatos non dico aura levi sed nec vento aut turbine commoveri, ne animus dubius et incertus variis opinionibus velut quibusdam ventorum incursantium flatibus frequenter agitetur et a proposito suo cum quadam levitatis reprehensione mutetur" (625,3), so in Ep. 59,14 den römischen Bischof: „Nec censurae congruit sacerdotum mobilis atque inconstantis animi levitate reprehendi" (684, 4). „Obgleich ich weiß," heißt es in c. 19, „gemäß der gegenseitigen Liebe, die wir beide uns schulden und erweisen, daß du dem so blühenden Klerus, der dort mit dir den Vorsitz führt, und dem heiligsten und ansehnlichsten Volke immer unsere Briefe vorliesest, so mahne und bitte ich dich jetzt doch, du möchtest, was du sonst von selber und ehrenhalber tust, auch auf meine Bitte hin tun, daß nach der Lektüre meines Briefes, was sich an Ansteckung durch giftige Rede und Pestsamen etwa eingeschlichen hat, gänzlich aus den Ohren und den Herzen der Brüder entfernt und die unversehrte und aufrichtige Liebe der Guten von allem Schmutz häretischer Herabsetzung gereinigt werde." „Keine Gemeinschaft," schließt er in

---

sondern daß es um den Episkopat geschehen wäre. Diese Worte zitiert Gregor XVI. in einem Breve an die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz wegen ihrer Nachgiebigkeit gegen die Regierungen (Brück, Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, 2. Bd., Mainz 1889, S. 209). Ob es ein Bischof noch gewagt hätte, auch den Papst gelegentlich daran zu erinnern, beispielsweise Pius VII., als er den nichtkonstitutionellen, kirchentreuen Episkopat Frankreichs dem Konkordate mit Napoleon opferte und der römische Witz die Gegenüberstellung machte: „Pio (VI) per conservar la fede, perde la sede — Pio (VII) per conservar la sede, perde la fede"?

c. 20, „kann es zwischen Glauben und Unglauben geben. Wer nicht mit Christus ist, wer Christi Gegner ist, wer der Einheit und des Friedens Feind ist, kann nicht zu uns gehören. Kommen sie mit Bitten und Bußwerken, soll man sie erhören. Versuchen Sie es mit Schmähungen und Drohungen, sollen sie abgewiesen werden."

Gewiß waren im dritten Jahrhundert — ein Nachklang des keine kirchlichen Standesunterschiede kennenden Urchristentums — die kirchlichen Verkehrsformen noch freier und ungezwungener, weniger steif und zeremoniös. Aber man kannte den Unterschied von Vorgesetzten und Untergebenen, Klerus und Laien, Bischof und übrigem Klerus[1]. Einen Unterschied von Bischof und Papst kennt Cyprian nicht. So wie er zu Kornelius redet, spricht auch im dritten Jahrhundert nicht der Untergebene zum Vorgesetzten, ein „Bischof" zum „Papst", sondern nur ein Bruder zum andern, ein geistig überlegener und seiner Sache sicherer Bischof zum gleichstehenden Kollegen.

Diese Gleichstellung redet, man möchte fast sagen, aus jeder Zeile der cyprianischen Korrespondenz, aus ihrer ganzen Terminologie. In Ep. 66, 5 schreibt er einem Kritiker seiner Amtsführung: „Ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum, nec plebs praepositum, nec grex pastorem, nec ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem, nec Deus sacerdotem" (730, 9). Auf den römischen Bischof kann er nicht mehr Prädikate häufen. In Ep. 61, 1 heißt es von Lucius, dem Nachfolger des Kornelius: „Ut pascendo gregi pastor et gubernandae navi gubernator et plebi regendae rector redderetur" (695, 18). Es ist eben die römische Kirche, nicht die Gesamtkirche, gemeint. So lebhaft Cyprian in Ep. 61 seiner Freude über die Wahl des Lucius zum römischen Bischof Ausdruck gibt, — daß dadurch die Gesamtkirche wieder ein Oberhaupt bekommen habe, ist mit keinem Hauche angedeutet. „Quamquam nobis differendae hujus rei necessitas major incumbat, quibus post excessum nobilissimae memoriae viri Fabiani nondum est episcopus propter rerum et temporum difficultates constitutus", schreibt der römische

1) Vergl. die Klage über einen unbotmäßigen Diakon in Ep. 3, über eigenmächtige Presbyter in Epp. 15 und 16.

Klerus während der Sedisvakanz an Cyprian (Ep. 30, 5. 553, 4): die römische Kirche ist ohne Oberhaupt, nicht die Gesamtkirche.

Für die Stellung und die Tätigkeit des römischen Bischofs hat Cyprian folgende Wendungen: „Episcopo Cornelio in catholica ecclesia ordinato“ (im Unterschied von Novatian, Ep. 68, 2. 745, 10), „praesidere ecclesiae“ (Ep. 69, 3. 752, 8), „florentissimo illic clero tecum (mit Kornelius) praesidenti“ (Ep. 59, 19. 689, 12), „ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit“ (sc. Cornelius, Ep. 55, 8. 629, 10), „ecclesiam Christi et episcopum Cornelium . . . quae esset ecclesia, quis episcopus ejus unus divina ordinatione delectus“ (Ep. 61, 3. 696, 22). Die vom Schisma zurückgekehrten römischen Bekenner erklären: „Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum . . . unum episcopum in catholica esse debere“ (Ep. 49, 2. 611, 8). Unter der „catholica ecclesia“ ist die katholische, d. h. die mit der Gesamtkirche in Verbindung stehende, Gemeinde in Rom, im Unterschied von der dortigen novatianischen Gemeinde, zu verstehen. Nie kommt die katholische Gesamtkirche als unmittelbares Arbeitsfeld des römischen Bischofs in Betracht, nie erscheint er als Universalbischof und Oberhaupt der Gesamtkirche.

Dieselben Wendungen, wie für den römischen Bischof, gebraucht nämlich Cyprian auch von der Vorstandschaft der andern Bischöfe: „Ecclesiae Christi praeesse“ (Ep. 67, 6. 741, 3), „episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione praepositos“ (Ep. 63, 1. 701, 12), „episcoporum istic constitutorum, qui integri et sani in ecclesia catholica fratribus praesunt“ (Ep. 69, 9. 676, 22), „plebe cui de divina indulgentia praesumus“ (Ep. 58, 1. 656, 12), „episcopi qui in ecclesia praesidemus“ (De unit. c. 5. 213, 15).

Die Anrede des römischen Bischofs mit „frater carissime“ verschlägt für seine Stellung allerdings nichts, da sie gegenseitiger christlicher Brauch war zwischen Höheren und Untergebenen, wie zwischen Gleichgestellten. Cyprian wird vom römischen Klerus und den römischen Bekennern in der Briefüberschrift als „papa“ bezeichnet, im Briefe selbst mit „frater“ angeredet[1]. Anders aber ist es, wenn Cyprian den römischen

1) Epp. 30, 1. 31, 1 und 2. 36, 1, 53. Besonders höfliche Menschen sind die beiden Bekenner Celerinus in Rom und Lucianus in Kar-

Bischof ganz unbefangen ebenso in der Anrede an ihn selbst, wie Dritten gegenüber „collega“ nennt. Daß allenfalls der Vorgesetzte den Untergebenen „collega“ nennt, ist bekannt, daß aber der Untergebene den Vorgesetzten so anredet, war im Altertum, auch im kirchlichen Altertum, so wenig üblich als heutzutage. Der Diakon konnte den Presbyter, der Presbyter den Bischof mit „frater“ anreden, mit „collega“ nicht. Ja der so liebenswürdige und dem Klerus so entgegenkommende Bischof Cyprian gebraucht diesen Ausdruck nie, wo es sich um Presbyter handelt, wohl aber bezeichnet er sie als „compresbyteri“ (Ep. 48, 1. 606, 7. Ep. 1, 1. 465, 5). Auch die römischen Presbyter sind das „compresbyterium“ des Kornelius (Ep. 45, 2. 601, 21). Wenn er also den römischen Bischof ohne weiteres „collega“ nennt und andere Bischöfe schlechtweg als „coepiscopi“ und „collegae“ des römischen Bischofs bezeichnet, so bestätigt das nur unser sonstiges Ergebnis, daß er alle Bischöfe dem römischen Bischof völlig gleichberechtigt an die Seite stellt. Erklärt man heutzutage den Begriff „katholisch“, dann heißt es sofort „der Papst und die Bischöfe“; Cyprian redet nie vom „römischen Bischof und den andern Bischöfen“ oder von den Bischöfen in Unterordnung unter den oder auch nur in Verbindung mit dem römischen Bischof, sondern einfach von den Bischöfen, vom Episkopat. Das verrät den Wandel der Zeiten.

Ähnlich ist es mit „Papa“ oder „Papas“[2]. Wo höhere Rechte sind, da stellt sich bald auch ein höherer Titel ein. Bekanntlich fingen Ennodius von Pavia und Cassiodor im sechsten Jahrhundert an, diesen Titel dem römischen Bischof zu reservieren. Bis dahin waren alle Bezeichnungen den Bischöfen gemeinsam. Man hat sich fast allgemein daran gewöhnt, die römischen Bischöfe schon der ersten Jahrhunderte

---

thago. Celerinus redets einen vornehmen karthagischen Leidensgenossen mit „Domine frater“ an (Ep. 21, 1. 529, 10), dieser überbietet ihn mit „Domine frater dilectissime“ (Ep. 22, 1. 533, 4). Die Anrede „fili carissime“ findet sich bei Cyprian nur einmal (Ep. 69, 1. 749, 6) und geht offenbar an einen jüngeren, vielleicht von ihm geweihten, Bischof.

2) Ep. 30: „Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes salutem“. Ep. 8, 1: „Didicimus secessisse benedictum papatem Cyprianum“.

im Unterschied von den andern Bischöfen „Päpste“ zu nennen, und es wäre nutzlose Pedanterie, dagegen anzukämpfen. Nur sollte man sich dabei bewußt bleiben, daß es eine Unterscheidung ex eventu ist, die die älteste Kirche weder sprachlich noch sachlich machte. Da dies meistens nicht geschieht, so bleibt diese Unterscheidung, auf die Frühzeit der katholischen Kirche angewandt, eine Altersrente für die ungeschichtliche Vorstellung, der sie entsprang. Im Sinne Cyprians und seiner Afrikaner war der römische Bischof nicht mehr Bischof als der karthagische, und der karthagische Bischof nicht weniger Papst als der römische. Einen Unterschied zwischen „hierarchia ordinis“ und „hierarchia jurisdictionis“ gab es nicht. Die Geschichte des Wortes „Papa“ im Abendland, vom „Papa Cyprianus“ bis zum bekannten Satze im „Dictatus Papae“: „Quod hoc unicum est nomen in mundo“, ist — die Geschichte des römischen Primates.

XIX.

Unsere Untersuchung hat den großen Bischof von Karthago in der Ketzertaufangelegenheit nicht im Widerspruch, sondern in folgerichtiger Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen gefunden.

Zu diesem Ergebnis kommt von seinem Standpunkt aus auch Poschmann (S. 40), wenn er erklärt, daß Cyprian in der Polemik nur die Konsequenzen aus seinem System gezogen, damit aber auch dessen Schwäche aufgedeckt habe. „Diese Schwäche besteht darin, daß es dem Papste nur eine passive Rolle in der Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit zuweist, indem es ihn zwar als Mittelpunkt der Einheit hinstellt, von dem sich niemand trennen darf, im übrigen aber allen Bischöfen volle Selbständigkeit wahrt und erst, wenn ein Bischof aus dem Kreise der kirchlichen Einheit herausgetreten ist und damit aufgehört hat, Bischof zu sein, dem Papste als dem Vertreter des Gesamtepiskopates das Recht zuspricht, subsidiär in die Verhältnisse einer Diözese einzugreifen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß eine solche passive Stellung des Papstes kein in allen Fällen wirksames Mittel zur Erhaltung der Einheit der Kirche sein kann.“

Man sollte sich aber doch fragen, ob man eine so passive Rolle, die Stellung eines starren Einheitsblockes, der sich erst rühren darf, wenn einer von ihm abgefallen ist, überhaupt noch „Primat" nennen soll. Da bedeutet die Annahme eines moralischen Primates in praxi viel mehr: eine moralische Autorität übt aktiven, konkreten Einfluß auf die Kreise aus, die sie zu schätzen wissen, sie hat Kraft und Leben. Der cyprianische Einheitspunkt wäre in seiner passiven Fassung ein toter Punkt, ein Kadaver, der nur einige mechanische Zuckungen macht, wenn er gezwickt wird, eine Leiche an Bord[1]. Soll man dem Bischof von Karthago eine so ungereimte Anschauung zumuten? Er, der eine so hohe Meinung vom Bischofsamte hat, dem der Bischof die lebenswarme Verkörperung der Kirche — „Episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo" (Ep. 66, 8. 733, 5) —, der Episkopat ein kraftsprudelnder Organismus ist, sollte gerade dem ersten Bischof, dem Bischof von Rom, eine so fade Nebenrolle zugestehen, ihn als Haupt gelten lassen, aber als ein Haupt, aus dem Blut und Leben entwichen ist, das die Augen nicht von selber aufschlägt, das nicht die Kraft und Gesundheit des ganzen Körpers widerspiegelt!

Cyprian war konsequent, auch im Ketzertaufstreit, aber seine Konsequenz liegt in anderer Richtung, als Poschmann glaubt. Wir haben gesehen, daß bei Deficienz eines Bischofs der ganze Episkopat, jeder Bischof, zumal der Nachbar, das Recht und die Pflicht hat, der gefährdeten Gemeinde beizuspringen, seine Autorität einzusetzen, um Wandel zu schaffen. Nicht in einer starren Verkoppelung mit Rom, sondern im lebendigen Zusammenschluß, in der Wechselwirkung des Gebens und Empfangens, des Lehrens und Lernens, in der tatkräftigen Solidarität des ganzen Episkopates liegt die Einheit der Gesamtkirche. Das ist bei Cyprian keine blasse Idee, sie trägt die Farbe von rotem Herzblut und steht im Zeichen der Liebe. So selbständig und unabhängig jeder

---

1) Poschmanns Anschauung berührt sich mit der von Tixeront, der in seiner „Histoire des dogmes"[5] 1909, 385 schreibt: „Le centre de l'unité est à Rome; la communion avec ce centre constitue et manifeste l'unité de l'Église . . . Théoriquement il refuse à l'évêque de Rome tout pouvoir supérieur pour maintenir l'unité dont il est le centre et dont il tient les fils convergents".

Bischof ist — Bischof kann er nur bleiben in Verbindung mit dem Gesamtepiskopat, hier ruhen die festen Wurzeln seiner Kraft. Jeder Bischof ist ein Kanal, der nur so lange lebendiges Wasser enthält und spendet, als er selbst von der Lebens- und Kraftquelle, dem Episkopate, gespeist wird (De unit. c. 5). Einheit ist göttliches Gesetz und göttliche Stiftung: sie muß gewahrt bleiben durch gegenseitigen Anschluß, gegenseitige Rücksichtnahme und Nachgiebigkeit, gegenseitige Mitteilung, gegenseitiges Belehren und Sichbelehrenlassen — „Oportet enim episcopos non tantum docere, sed et discere" (Ep. 74, 10. 807, 17) —, gegenseitiges Geben und Empfangen, gegenseitige Liebe und Treue. Auch wo es nicht gelingt, die Einheit der Anschauung und der Praxis herzustellen — die Einheit des Friedens und der Gemeinschaft darf unter keinen Umständen aufgegeben werden. Wer sie bricht, tut in erster Linie sich selber Schaden, er hört auf, Bischof zu sein, er scheidet aus der Kirche aus. Das gilt auch für den Bischof von Rom. Er ist nicht primus inter omnes, sondern höchstens primus inter pares, einer, wenn auch der angesehenste, von vielen.

Indeß glaubt Poschmann bei Cyprian an einem andern Punkte einen Widerspruch zwischen Handlungsweise und Lehre konstatieren zu müssen, nämlich hinsichtlich der Unfehlbarkeit. „Wie ist sein bekanntes Verhalten gegenüber dem Papste zu erklären? Hat er denselben nicht geradezu des Irrtums bezichtigt und damit das Fundament des unfehlbaren Lehramtes angegriffen? Es geht nicht an, den Kirchenvater von dem Vorwurfe freizusprechen, daß er sich durch seine Handlungsweise in Widerspruch zu seiner Lehre gesetzt hat. Aber dieser Widerspruch ist nicht prinzipieller Natur, als ob Cyprian seine bisherigen Grundsätze preisgegeben hätte. Er fühlte wohl den Zwiespalt, in welchem er sich befand. Stephans Lehre wollte und konnte er nicht annehmen, weil er von der Wahrheit der gegenteiligen Ansicht überzeugt war, aber noch weniger durfte er aus der Gemeinschaft mit ihm austreten. Da kam er auf den Ausweg, die ganze Angelegenheit als eine disziplinäre Frage hinzustellen, deren Regelung dem einzelnen Bischof überlassen sei, so daß ihretwegen die kirchliche Gemeinschaft nicht aufgehoben werden dürfe. Doch das war nur eine leere Ausflucht; die Frage war entschieden von dogmatischer Bedeutung, wie er denn

auch selbst in der Begründung seiner Ansicht es zum Ausdruck bringt. Aber gerade der Umstand, daß er sich trotzdem das Gegenteil einzureden sucht, ist ein Beweis dafür, daß er die Notwendigkeit, mit dem römischen Bischof in Verbindung zu bleiben, anerkennt. Wie man daher auch immer über sein Verhalten urteilen mag, jedenfalls hat er sich keine grundsätzliche Leugnung des Primates in bezug auf seine Bedeutung im kirchlichen Lehramte zuschulden kommen lassen". (S. 90f.).

Allein bei näherem Zusehen wird sich ergeben, daß die Inkonsequenz auch in diesem Falle nicht auf seiten Cyprians liegt. Die ganze Argumentation Poschmanns beweist für Cyprian gar nichts, sondern zeigt nur, auf welche Gedankengänge und Auswege man verfällt, wenn man einem Cyprian die prinzipielle Anerkennung der päpstlichen Infallibilität zumutet[1]. Was Cyprian nicht alles „gefühlt" haben soll! Sogar einen „Zwiespalt", wie ein moderner katholischer Theologe, wenn seine wissenschaftliche Überzeugung davon abweicht, was ihm die Kirche „zu glauben vorstellt", oder eine römische Kommission diktiert! Nur merkwürdig, daß in seinen Briefen, auch in Ep. 74, wo er wahrlich seine Gedanken nicht verschleiert, und in Ep. 75, wo seine Herzenstöne verstärkt widerhallen, von einem solchen Seelenkampf nichts zu spüren ist. In diesen Briefen zittert alles, nur kein Zwiespalt, da schafft sich eine feste Überzeugung, selbständiges Pflichtbewußtsein, ehrliche Entrüstung Luft. So braucht er auch keinen Notausweg zu suchen und künstlich zu distinguieren, wie ein katholischer Theologe, der über eine unbequeme „Entscheidung" wegkommen möchte. Cyprian ist nicht der Mann leerer Ausflüchte. Daß die Ketzertaufangelegenheit nicht zu einer Gemeinschaftsfrage zugespitzt werden dürfe, hat Cyprian schon vor dem Bruche mit Stephan ausgesprochen, das entsprach ganz seinem Grundsatze von der Autonomie des einzelnen Bischofs. Gerade wer die betreffenden Erklärungen Cyprians in Ep. 72, 3 und auf dem Septemberkonzil

---

1) So hat auch der sonst so unbefangene und scharfsinnige Dogmenhistoriker Adam in seiner Studie über den Kirchenbegriff Tertullians 1907, 46, in grellem Widerspruch mit seinen eigenen Ausführungen S. 26ff., dem Afrikaner Tertullian den „Kerngedanken von der römischen Infallibilität" als Kuckucksei ins Nest gelegt.

nicht gegen den römischen Bischof gerichtet sein läßt, hat kein Recht, sie nun als leere Ausflucht anzusehen, wonach der Bischof mit halbem Gewissen gegriffen habe, um sich gegen die päpstliche Entscheidung zu decken.

Das πρῶτον ψεῦδος ist eben die Voraussetzung, daß Cyprian die päpstliche Infallibilität im Prinzip anerkannt habe. Diese Voraussetzung ergibt sich nach Poschmann „aus einem einfachen Schlusse aus seiner Grundidee von der Einheit der Kirche“ (S. 87). „Es gibt nur eine wahre Lehre, wie es nur eine Kirche gibt, und zwar ist die wahre Lehre nur in der wahren Kirche. Die wahre Kirche ist aber die, deren Mittelpunkt der Bischof von Rom ist. Also muß auch bei einem Glaubenszwiespalt die Wahrheit auf der Seite sein, auf welcher der römische Bischof steht.“

Allein bei diesem Syllogismus stammt der Untersatz, wie wir gesehen haben, nicht von Cyprian, er ist sogar durch Cyprians System direkt ausgeschlossen. Folglich liegt auch der Schlußsatz nicht in seinem Sinne. Da er den Primat des römischen Bischofs nicht „als notwendiges Requisit der kirchlichen Einheit anerkannte“, mußte er ihm auch keine „zentrale Stellung im Lehramte zuweisen“, und er hat ihm auch keine solche Stellung zugewiesen.

Auch die von Poschmann vorgebrachten positiven Zeugnisse beweisen nichts. Was die „cathedra Petri“ zu bedeuten hat, wurde oben (S. 38ff. 93ff.) dargetan. Freilich heißt es in Ep. 59, 14: „Ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare, eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum“. Allein ob mit dem Ausschluß der „perfidia“ auch jeder Glaubensirrtum für unmöglich erklärt sein soll, mag dahingestellt bleiben. Eine „dogmatische Währung“ haben die Worte sicher nicht, und auch Poschmann zweifelt daran. „Der Hinweis auf das Lob des Apostels legt es nahe, daß der Kirchenvater auch im letzten Teil des Satzes an die historisch stets bewiesene Glaubensfestigkeit der Römer gedacht hat, welche auch weiterhin die Wahrheit garantiere.“ Mehr liegt in den Worten in der Tat nicht, zumal, da Cyprian im letzten Satzteil im Anschluß an die Worte Pauli im Römerbriefe (1, 8) nicht mehr von der

„cathedra Petri", sondern allgemein von den Römern spricht. Immerhin ist „die Stelle ein Beweis für die Autorität, welche man faktisch der römischen Kirche in Glaubenssachen beilegte". Nur ist diese Autorität eine rein moralische, eine von vielen, die sich im Sinne Cyprians stets eine Nachprüfung ihrer Aufstellungen an der „ratio" und „veritas" gefallen lassen muß. Auch in Ep. 67, 8 (742, 10) gebraucht Cyprian die Gegenüberstellung „fides" und „perfidia", wobei der römische Bischof nicht so recht auf seiten der „fides" steht (vgl. oben S. 101 ff.). Und in Ep. 74 kann er Stephan offen des Irrtums zeihen, ohne seinen Grundsätzen irgendwie untreu zu werden. In einem Punkte ist ja Stephan, gerade an der späteren Orthodoxie gemessen, sicher im Irrtum, da er, wie aus Ep. 74 (vgl. Ep. 73, 6. 783, 8 u. a.) unzweideutig hervorgeht und auch Poschmann zugibt[1], zwar die Gültigkeit der Ketzertaufe bejaht, aber die Gültigkeit der Ketzerfirmung negiert, was Cyprian mit vollem Recht als Inkonsequenz hingestellt hat.

Bei der Frage, wer Träger der Unfehlbarkeit sei, der römische Bischof für sich allein, oder nur in Verbindung mit dem Episkopate, habe Cyprian, so gesteht Poschmann (S. 88 f.), den Schluß, daß der Papst, wenn er in jedem Falle im Mittelpunkt des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes stehe, auch für sich allein das Charisma der Infallibilität besitzen müsse, wohl

1) Er weist es sogar S. 118—121 treffend nach. Wenn er aber S. 121 A. 1 bemerkt, daß diese Anschauung des Papstes „durchaus keine Instanz gegen die päpstliche Unfehlbarkeit" sei, da es sich „auf keinen Fall um eine Kathedralentscheidung" handle, so ist das ein Beispiel, wie man auf katholischer Seite bald die Karte „Kathedralentscheidung", bald die Karte „Nichtkathedralentscheidung" ausspielen muß, um die dogmatischen lapsus der Päpste unschädlich zu machen. S. 90 ist nämlich bei dem Vorwurf, daß Cyprian, als er Stephan des Irrtums bezichtigte, sein eigenes Prinzip anzuwenden versäumt habe, natürlich eine „Kathedralentscheidung" vorausgesetzt. Also in derselben päpstlichen Äußerung ist der eine Teil eine „Entscheidung ex cathedra", der andere nicht. Warum? Weil der eine Teil nach dem späteren Dogma richtig, der andere falsch ist. Die Bischöfe, die auf dem vatikanischen Konzil sagten, wenn einmal die Unfehlbarkeit definiert sei, würden sich die geschichtlichen Schwierigkeiten schon lösen lassen (Granderath-Kirch, Geschichte des vatikanischen Konzils III, 133 ff., 168), waren der Unterscheidungskünste ihrer Schule sicher.

nicht gezogen. „Wie er in seiner Lehre von der Einheit der Kirche den Primat zwar als die Grundlage der Einheit voraussetzt, im übrigen aber seinem Träger keine weiteren Jurisdiktionsrechte zuerkennen will, sondern ihn nur als Glied des die Einheit darstellenden Gesamtepiskopates betrachtet, so weist er ihm auch mit Rücksicht auf das Lehramt zwar die ausschlaggebende Stellung unter den Bischöfen zu, aber nur insofern, als in seiner Lehre die des Gesamtepiskopates zusammen kommen muß, sodaß auch hier ebenso wie bezüglich seines Primates überhaupt seine Bedeutung eine mehr passive ist; der eigentliche Träger der Unfehlbarkeit ist für Cyprian immer der ganze Episkopat.“

Das heißt doch, wenn man den Gedanken von seiner Folter abschnallt und die Verrenkungen wieder einrichtet — vergl. bei Poschmann die ganze Seite 89 —, im Grunde nichts anderes als: nicht der Papst ist bei Cyprian unfehlbar, sondern der Gesamtepiskopat, im günstigsten Falle: die Entscheidungen des Papstes sind, um mit den vatikanischen Termini zu reden, nicht „ex sese“, sondern „ex consensu ecclesiae“ infallibel und irreformabel. Aber schon das letztere besagt etwas mehr als eine passive Rolle. Konsequent vom cyprianischen Standpunkt aus, wie ihn Poschmann sich denkt, wäre nur die Formulierung: der Gesamtepiskopat ist unfehlbar, so lange er in Verbindung mit dem römischen Bischof bleibt. „Lehramt“ und „Ausschlaggeben“ oder „Entscheiden“, oder wie man das nennen mag, ist immer etwas Aktives, was einem passiven Einheits- und Mittelpunkt nicht zukommen kann. Passive Unfehlbarkeit einer Person ist eine contradictio in adjecto.

Die Voraussetzung der Poschmannschen Schlußfolgerung ist aber unrichtig, und damit der Schluß selber. Cyprian betrachtet den römischen Bischof nicht als den unentbehrlichen Einheits- und Mittelpunkt, weder der Kirche überhaupt, noch des kirchlichen Lehramtes. Wenn Cyprian und die afrikanischen Bischöfe in Ep. 57, 5 (655, 7) schreiben: „Placuit nobis sancto spiritu suggerente“[1], und die Hoffnung aussprechen, daß die Römer

1) Wie biegsam übrigens eine solche Wendung ist, zeigt Ep. 73,26 (799,1), wo Cyprian sagt, er habe sein Büchlein „De bono patientiae“ geschrieben „permittente Domino et inspirante“. Vergl. Harnack, Cyprian als Enthusiast (Preuschens Ztschr. f. neutest. Wissensch. 1902, 177—191) 188.

dem Beschluß beitreten werden, so entspringen diese Worte nicht dem Glauben, daß die Wahrheit nur auf der Seite sei, auf der der römische Bischof steht, sondern sie geben jedenfalls der Überzeugung Ausdruck, die Wahrheit schon gefunden zu haben, ehe der römische Bischof sein Votum abgegeben hat, und der Hoffnung, daß diese Wahrheit auch den Römern einleuchten werde. Auch sonst haben die Afrikaner ihre Synodalbeschlüsse der römischen Kirche im Interesse des „vinculum concordiae" und der „unitas sacerdotalis" mitgeteilt, aber eine Bestätigung durch Rom haben sie nie nachgesucht und nie für notwendig erachtet. So konnte Cyprian auch im Ketzertaufstreit, ohne mit seinen Grundsätzen in Widerspruch zu geraten, vielmehr gerade in konsequenter Durchführung seiner Grundsätze, seinen Standpunkt Stephan gegenüber aufrecht erhalten und den römischen Bischof des Irrtums und des Friedensbruches zeihen. Man lasse nur seinen früheren Worten ihren ursprünglichen Sinn, dann braucht man den Bischof von Karthago nachher nicht wegen „Revolte" (Turmel S. 170) auf die Anklagebank zu setzen, zu verurteilen und bei der Strafzumessung für mildernde Umstände zu plaidieren[1].

Cyprians Folgerichtigkeit im Ketzertaufstreit wird im Lichte seiner ganzen Auffassung von der kirchlichen Glaubensautorität noch deutlicher. Bei Poschmann (S. 76—87) ist diese Anschauung apologetisch verbogen. Da jedoch diese Seite der Frage nicht mehr strenge zu unserm Thema gehört, braucht sie hier nicht eingehend behandelt, sondern nur kurz skizziert zu werden.

In seiner Studie über den Kirchenbegriff Tertullians (Paderborn 1907) hat Adam dargetan, daß bei Tertullian als einzige Glaubensnorm die unfehlbare und unveränderliche

1) Eine andere Frage ist, ob nicht darin eine Inkonsequenz liege, daß Cyprian in der praktischen Bewertung der Ketzertaufe jedem Bischof freie Hand lassen will, obwohl er im übrigen ganz dogmatisch argumentiert (vgl. Turmel S. 170f.). Vielleicht fragen wir aber besser vorher uns, ob wir ein Recht haben, mit der Unterscheidung „dogmatisch" und „disziplinär" an Cyprian, der jedes Schisma der Häresie gleichsetzt, heranzutreten und eine Zeit, wo Bischöfe ganz harmlos die Eucharistie mit Wasser feierten (Ep. 63), mit späterem Maßstabe zu bemessen. Jedenfalls läßt Cyprians Vorschlag erkennen, wie hoch er den Frieden und die Einheit der Kirche schätzt und wie er um des lieben Friedens willen den Grundsatz von der Souveränetät jedes Bischofs bis an die äußerste Grenze treibt.

„regula fidei“ erscheint, deren Hut den Bischöfen anvertraut ist (S. 16ff.), und daß er die Tradition und Gewohnheit prinzipiell zugunsten der „ratio“ und „veritas“ entrechtet hat (S. 129ff. vgl. Theol. Revue 1909, 182). „Da mihi magistrum!“ Tertullians Position war auf Cyprian von großem Einfluß. Er kennt nur eine unfehlbare, schlechthin maßgebende Glaubensquelle und Sittennorm, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes, die im Symbolum ihren kirchlichen Niederschlag, in den Bischöfen ihre Hüter hat. Wo immer er von „veritas“ (Epp. 45, 1. 73, 13), „veritas et fides“ (Ep. 52, 1), „evangelica veritas“ (Ep. 63, 1), „traditio divina“ (Epp. 43, 6. 45, 1. 74, 2), „traditio dominica“ (Ep. 63, 1), „traditio apostolica“ (Ep. 4, 1), „evangelica et apostolica praecepta“ (Ep. 73, 20) spricht, ist sein Blick stets auf die Heilige Schrift gerichtet, die „caput et origo divinae traditionis“ (Ep. 74, 10), „radix atque origo traditionis dominicae“ (Ep. 63, 1) ist. Auch wo er die „ratio“ oder „veritas“ einer Sache gegenüber der „consuetudo“ beweisen will, wird — und das trennt ihn von dem Subjectivismus Tertullians und bewahrt ihn vor Rationalismus — der Beweis aus der hl. Schrift geführt (vergl. Ep. 71, 3. 73, 2 und 13. 74, 9. 45, 1). Es gilt stets, „evangelicae veritatis ac dominicae traditionis tenere rationem“ (Ep. 63, 1).

Eine Tradition im Sinne des Konzils von Trient (sess. IV) als eine „pari pietatis affectu ac reverentia“ neben der hl. Schrift anzunehmende Glaubensquelle gibt es für Cyprian nicht. Tradition und Gewohnheit ist, wenn anders sie echt und richtig ist, nichts anderes als die ins kirchliche Leben übergegangene Schriftlehre, also — wenn man die Termini des kanonischen Rechtes gebrauchen will, wobei aber „lex“ nur „lex evangelica“, „lex divina“ bedeutet — eine consuetudo secundum legem. Eine consuetudo contra legem ist „humana traditio“ oder „error humanus“, der als solcher durch Prüfung an der hl. Schrift erkannt wird und schleunigst zu Gunsten der „consuetudo veritatis“ abbestellt werden muß, auch wenn die Gewohnheit noch so alt oder „consuetudo Romanorum“ ist (Epp. 63, 1. 71, 3. 73, 13. 74, 3 und 9. 75, 19). Nicht die „consuetudo Romanorum“ ist maßgebend, sondern die „consuetudo veritatis“, die darin besteht, „quod a Christo et ab apostolis traditum est“ (Ep. 75, 19)[1].

1) Das lautet freilich anders, als wenn Papst Nikolaus I. erklärt, römischen Verfügungen gegenüber dürfe man sich nicht auf

So war ja auch seinerzeit im Apostelstreit zu Antiochien das „consilium veritatis“ und die „ratio legitima“ nicht auf Seiten Petri, sondern auf Seiten Pauli, und Petrus hat darum gerne nachgegeben (Ep. 71, 3).

Für eine consuetudo praeter legem ist bei Cyprian auch kein Raum, da er die hl. Schrift für vollständig suffizient hält, für eine Gesetzessammlung, die alle kirchlichen Verhältnisse regelt, ein Arsenal, das für jeden Kampf Waffen bietet, eine Schatzkammer, worin die Goldbarren der dogmatischen und ethischen Prinzipien aufgespeichert liegen und der Ausmünzung auf den einzelnen Fall harren[1]. Die hl. Schrift ist der große und ausreichende Maßstab, woran alles gemessen und eventuell korrigiert werden muß. Wenn eine Gewohnheit diesen Prüfstein nicht aushält, darf auch ihr Alter sie nicht schützen: „Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est“ (Ep. 74, 9). Einzelne Bischöfe und Kirchen, auch der römische Bischof und die römische Kirche[2], ja ganze Provinzen können von der „veritas“ abirren, die Gesamtkirche, der Gesamtepiskopat wird es nie tun. In der Kirche wird das heilige Feuer der Wahrheit stets irgendwo, wenn auch vielleicht unter der Asche, fortglimmen und der Hauch des hl. Geistes wird es immer wieder zur hellen Flamme entfachen, damit der Irrtum erkannt und die Finsternis verscheucht werde (Ep. 63, 1. 17 f. Ep. 75, 23).

---

abweichende Gewohnheiten berufen, diese könnten nur aus menschlicher Willkür oder Nachlässigkeit hervorgegangen sein (Ep. 6. Mansi XV, 175); was der Papst sage, sei Gottes Wort, was er tue, Gottes Tat (Ep. 29. Mansi XV, 296. Ep. 30. S. 298. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 1, 493).

1) Stephan berief sich für seine Anschauung auf apostolische Vorschrift und Tradition. Cyprian entgegnet, die Häresieen seien doch erst später aufgetaucht, also hätten die Apostel über die Ketzertaufe keine direkte Vorschrift geben können (Ep. 75, 5). In der hl. Schrift sind zwar keine direkten Weisungen hierüber gegeben, aber es sind dort die Grundsätze niedergelegt, die bei der Beurteilung der Ketzertaufe angewandt werden müssen. Das ist Cyprians Gedanke.

2) In dem 1410 verfaßten Traktat „De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali“ (Haller, Papsttum und Kirchenreform I [1903] 505—24) wird zwischen der allgemeinen katholischen und der römischen Kirche unterschieden und nur jener Irrtumslosigkeit und sicherer Besitz der Heilsgüter zugesprochen, während die römische Kirche in Schisma und Häresie fallen und selbst aufhören könne. Es ist eine cyprianische Unterscheidung. Vergl. oben S. 83 ff.

Im Reiche dieser Gedanken hat die römische Infallibilität kein Heimatsrecht. Sie wuchs aus anderem Samen und in anderem Klima empor. Die ersten Triebe lugten freilich schon damals aus dem Erdreiche der Kirche hervor — in Rom.

XX.

Die Ergebnisse unserer Studie drängen ins Weite und eröffnen eine kirchen- und dogmengeschichtliche Perspektive über die Anfänge des Papsttums. Fassen wir die Resultate zunächst zusammen!

Cyprian von Karthago ist Episkopalist vom Scheitel bis zur Fußsohle. Die kirchliche Vorstandschaft besteht aus dem Episkopat und dem übrigen Klerus[1], ohne in eine oberste Spitze, einen „Primat", ein „Papsttum" auszulaufen.

Die Bischofsgewalt ist nichts anderes als die apostolische Gewalt, die auf der „ordinatio vicaria", der „successio vicaria" beruhende Vererbung und Fortsetzung des Apostolates. Matth. 16, 18f. wurde das Bischofsamt vom Herrn eingesetzt und zunächst dem Petrus allein übertragen. Später — Cyprian verweist auf Joh. 20, 21ff. — wurde es auf die übrigen Apostel ausgedehnt, die dadurch an Macht und Ehre gleichstehende Kollegen Petri wurden. Petrus hat vor den übrigen Aposteln nichts voraus als die zeitliche Priorität und zeitweilige Singularität der Bevollmächtigung. In diesem Sinne ist Petrus „der, auf den der Herr seine Kirche gebaut", der erste Stein, den der Herr gesetzt hat. Mit der Beauftragung der andern Apostel gehört dieser Vorzug Petri der Vergangenheit an: an die Stelle des einen Amtsträgers ist ein Kollegium von mehreren sich völlig gleichstehenden Amtsträgern getreten, das aber ebenso geistig, moralisch und solidarisch eins sein muß, wie Petrus vorher numerisch einer war. Eben darum hat Jesus zuerst Petrus und dann erst die übrigen Apostel mit ihrem Amte betraut, um für dieses „Sakrament der Einheit" ein sinnenfälliges Zeichen zu errichten: der eine Zeit lang allein beamtete Petrus ist ein durch die Jahrhunderte leuchtendes Symbol, ein Typus der kirchlichen Einheit, eine durch alle Zeiten nachklingende Mahnung des Herrn, eine

1) Vergl. De unit. c. 5: „Episcopi qui in ecclesia praesidemus" (213,15) und Ep. 59,19 an Kornelius: „Florentissimo illic clero tecum praesidenti" (689,12).

stete Erinnerung an seinen auf die Einheit der Kirche gerichteten göttlichen Willen. Petrus hat aus dieser zeitlichen Priorität nie ein Primatsrecht gefolgert, nie von den später berufenen Aposteln Gehorsam verlangt, und hätte er es versucht — es wäre einer Mißachtung der gottgewollten Koordination sämtlicher Apostel, einer groben Rechtsverletzung, einer frechen Anmaßung gleichgekommen (siehe oben S. 45ff.).

Die Rechtsnachfolger Petri und der andern Apostel sind die Bischöfe. Ihre Gewalt fließt ebenso aus Matth. 16, 18f. wie aus Joh. 20, 21ff. Ihre „cathedra" ist die „cathedra Petri", die „cathedra apostolorum". Wie die Apostel, so sind die Bischöfe „pari consortio praediti et honoris et potestatis", sie bilden ein jede Über- und Unterordnung ausschließendes, zu moralischer und solidarischer Einheit verbundenes Kollegium.

Jeder Bischof ist in der Leitung seiner Herde souverän und niemandem als Gott dafür Rechenschaft schuldig. Er kann von niemanden, auch vom übrigen Episkopat nicht, zu einem Verfahren gezwungen werden, das gegen sein Gewissen und seine Überzeugung geht. Es wäre unerträgliche Anmaßung und schreiende Rechtsverletzung, wenn sich ein Bischof, und wäre es der römische, zum Oberbischof aufwerfen und von den andern Bischöfen Gehorsam heischen wollte.

Die innere und äußere Amtsgewalt eines Bischofs hängt aber an drei Bedingungen: 1. Rechtmäßige Wahl und Weihe, 2. Sittliche Integrität, 3. Gemeinschaft mit dem Gesamtepiskopat. Diese drei Punkte machen einen „katholischen Bischof" aus. Sind die beiden ersten Bedingungen gegeben, so kommt die dritte ohne weiteres dazu, wenn der Gewählte nicht selbst die Gemeinschaft der Übrigen zurückstößt und sich zum Schisma wendet. Täte er das, so schwände die zweite Bedingung und die erste würde illusorisch. Tritt ein Bischof aus der Gemeinschaft des Episkopates aus oder geht seine sittliche Integrität verloren, so büßt er die innere Amtsbefähigung und die äußere Amtsgewalt ein. Der übrige Episkopat braucht ihn nicht erst „abzusetzen", sondern nur den Amtsverlust zu konstatieren und die Konsequenzen zu ziehen. Bei Cyprian gilt also von jedem Bischof, was später der prima sedes vorbehalten blieb: a nemine judicatur[1].

1) Cyprian auf der Septembersynode: „Tamque judicari ab alio non possit (episcopus) quam nec ipse possit alterum judicare" (436, 6).

Ein character indelebilis wohnt nur dem „Episkopat“ als solchem inne, dieses Wort in dem Doppelsinn genommen, den wir damit verbinden, und der auch in Cyprians Gedanken praktisch zusammenfließt (vgl. oben S. 28). Der Episkopat als Bischofsamt ist eine in sich unzerstörbare und unveräußerliche kirchliche Gewalt, der Episkopat als Gesamtheit der Bischöfe ist eine in den Personen zwar wechselnde, in sich selbst aber unwandelbare Größe, die Vorstandschaft der Kirche, außerhalb deren kein Heil ist. Der einzelne Träger der Bischofsgewalt, das einzelne Mitglied des Bischofskollegiums trägt keinen character indelebilis in sich. Der einzelne Bischof ist nur befähigter Träger der Amtsgewalt, sofern und solange er — die rechtmäßige Wahl und Weihe vorausgesetzt — die sittliche Integrität und die Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium bewahrt. So lange hat er aber auch die volle Bischofsgewalt, die plenitudo potestatis — Cyprian hat den Gedanken, nicht das Wort —, die ihm niemand schmälern und über deren Handhabung ihn niemand richten darf. Diese bischöfliche Vollgewalt übt er aus über eine „portio gregis“, über einen Teil der großen Herde Jesu Christi. Die Beschränkung ist also eine rein geographische, nicht sachliche, sie bezieht sich auf den Umfang der Herde, nicht auf den Umfang der Bischofsgewalt. Fällt ein Bischof aber aus der sittlichen Integrität oder — durch Häresie oder Schisma — aus der Gemeinschaft der Mitbischöfe heraus, so ist seine innere Amtsbefähigung wie seine äußere Amtsgewalt — Cyprian selbst unterscheidet gar nicht — erloschen, und es ist Pflicht des Episkopates, zumal der Nachbarbischöfe, einer dadurch gefährdeten Herde beizuspringen.

Das Gesagte gilt im Sinne Cyprians für alle Bischöfe, auch für den Bischof von Rom. Dieser nimmt keinerlei Ausnahmestellung in der Kirche ein. Auch er ist nur solange katholischer Bischof, als er mit dem Gesamtepiskopat in Verbindung steht, die friedliche Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen wahrt. Nicht er macht bei Meinungsverschiedenheit unter den Bischöfen eine Anschauung zur richtigen, eine Partei zur pars sanior, sondern die Übereinstimmung mit der evangelischen und apostolischen Überlieferung, d. h. mit der hl. Schrift, gibt die Entscheidung. Der römische Bischof kann mit seiner Kirche häretisch und schismatisch werden. Bricht

er rechtswidrig die Gemeinschaft mit dem übrigen Episkopat oder einem Teile des Episkopates ab, so scheidet er selber, nicht dieser, aus der katholischen Kirche aus.

Die katholische Kirche hat keinen primus inter omnes, keinen „Papst". Sie ist zwar eine sichtbare Gemeinschaft mit sichtbarem Episkopat, aber ohne ein „sichtbares Oberhaupt". Die große Einheit in der Vielheit der Persönlichkeiten und in der Flucht der Erscheinungen ist nicht der römische Bischof, sondern die katholische Kirche als solche, d. h. der zu moralischer und solidarischer Einheit verbundene Episkopat, der die Einheit der Gläubigen bewirkt und behütet. Nicht der Anschluß an den römischen Bischof oder an die römische Kirche entscheidet für die Rechtmäßigkeit und Katholizität, sondern bei einem Bischof die Verbindung mit dem Gesamtepiskopat, bei jedem andern die Verbindung mit seinem Bischof, die ihn in die Verbindung mit der Gesamtkirche bringt. Mit Rom steht ein katholischer Bischof ebenso und aus demselben Grunde in Gemeinschaft, wie mit jedem andern katholischen Bischof. Römisch ist nicht der Rötel, womit die Schafe gezeichnet sein müssen, um zur Herde Jesu Christi zu gehören. Katholisch ist nicht römisch, sondern katholisch ist — wirklich katholisch, allgemein. Römisch ist nicht an sich katholisch, sondern nur, wenn es wirklich — katholisch ist. Der Satz des kanonischen Rechtes, den Pius IX. einmal sogar Kaiser Wilhelm I. gegenüber geltend machte, daß „jeder Getaufte in irgend einer Art und Weise dem Papste angehöre"[1], ist Cyprian aus doppeltem Grunde unbekannt. Er erkennt nur die Taufe der katholischen Kirche an. Durch diese Taufe kommt aber der Mensch nicht in eine besondere Zugehörigkeit zum und Abhängigkeit vom „Papst", sondern er wird der großen katholischen, vom Episkopate geleiteten Gemeinschaft eingegliedert. Die Kirche ist seine Mutter, Gott sein Vater (De unit. c. 6).

Eine Auszeichnung hat der römische Bischof aber doch. Er ist nicht bloß in dem Sinne Inhaber der „cathedra Petri", wie es jeder Bischof ist, sondern auch der spezielle Nachfolger des zuerst mit dem Apostolat betrauten Petrus auf dem römischen Bischofs-

1) Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus² 1901, 386.

stuhle, der Erbe des Hirtenstabes über die römische Herde. Da die römische Kirche und Kathedra ideell — gewissermaßen in petto — mit der Berufung Petri zum Apostolate gegründet wurde, so ist sie ebenso ideell die erste Kirche und Kathedra, wie Petrus in Wirklichkeit der zeitlich erste Apostel gewesen ist. Wie mit Petrus der Kirchenbau in numerischer Einheit begonnen hat, so auch mit seiner römischen Kirche und Kathedra, die in Petrus schon gegründet war, ehe sie sich geschichtlich in Rom niederließ. Wie ein verdienter Beamter bei seinem fünfzigjährigen Amtsjubiläum einen Orden mit der Zahl 50 bekommt, so strahlt gleichsam über der römischen Kirche die Zahl 1 als Ordinalzahl im chronologischen Sinne, als Erinnerung an die Berufung des einen Petrus vor den übrigen Aposteln, als Typus und Symbol der Einheit, als stete Mahnung, die kirchliche Einheit dem Willen des Stifters gemäß zu wahren. Primatialrechte folgen daraus für die römische Kirche und ihren Bischof so wenig, als Petrus sie daraus gefolgert hat. Eine reale Bedeutung als wirksamer Einheits- und Mittelpunkt hat die römische Kirche mit ihrem Bischof so wenig, als Petrus sie gehabt hat. Der römische Bischof hat wie jeder andere Bischof nur eine „portio gregis" zu leiten, er ist nicht Universalbischof der ganzen Kirche, nicht Richter über die Bischöfe, nicht Oberbischof, nicht unfehlbar. Seine ganze Gewalt steht und fällt mit seinem Anschluß an die andern katholischen Bischöfe, er ist einer von vielen, primus inter pares allenfalls, primus inter omnes niemals.

Das ist der „Kirchenbegriff" Cyprians. Man stoße sich nicht an den modernen Wendungen und Vergleichen, die zur Veranschaulichung der Gedanken herangezogen wurden: modern sind nur die Bilder, die Gedanken sind cyprianisch. Wie wir die Bischofsgestalt Cyprians in unserer Vorstellung mit Mitra und Stab schmücken können, so können wir auch seine Gedanken in moderne Wendungen und Vergleiche kleiden: es ist derselbe Cyprian mit oder ohne Mitra, es sind seine Gedanken, ob in moderner oder in seiner Sprache ausgedrückt.

Seine Gedanken sind aber, jedenfalls soweit sie die Bedeutung der römischen Kirche und ihres Bischofs betreffen, dieselben geblieben. Ein aktiver Rechtsprimat, oder auch nur die Stellung als realer Mittel- und Einheitspunkt der Kirche, hat nie darin Platz gehabt, auch nicht damals,

als er Schulter an Schulter mit der römischen Kirche gegen das Schisma kämpfte. So konnte er in den Tagen des Konfliktes mit dem römischen Bischof dieselben Wendungen über die römische Kirche gebrauchen wie früher, ohne Diplomatie, ohne Zweideutigkeit und Hinterhältigkeit, weil seine Worte immer denselben Sinn hatten und früher nicht mehr besagten als später. Er brauchte später von seinen Zugeständnissen an die römische Kirche nichts abzustreichen, weil er ihr nicht mehr zugestanden hatte, als er auch später noch zugestehen konnte. Als er in Frontstellung gegen Stephan kam, handelte er nicht inkonsequent, verleugnete er nicht praktisch seine früheren Grundsätze, sondern zog vielmehr die vollen Konsequenzen seines Standpunktes. Seine Äußerungen über Petrus und die römische Kirche wurden in seinen Gedanken zur Anklage nicht gegen ihn selber, sondern gegen Stephan, der andern Bischöfen Vorschriften machen wollte und den Frieden mit den Afrikanern brach.

Es hat jeder Schriftsteller, nicht bloß ein kanonischer, Anspruch auf harmonische Erklärung seiner Worte, bis sie unmöglich wird und die Differenz oder der Wechsel der Anschauung offenkundig ist. Eine solche Annahme ist aber bei Cyprian hinsichtlich seiner Anschauung über die römische Kirche und der Betätigung dieser Anschauung sicher nicht, hinsichtlich seines Kirchenbegriffes überhaupt schwerlich notwendig. Ich glaube nicht an eine Entwicklung des Kirchenbegriffes bei Cyprian, vollends nicht an eine dreifache Entwicklung, wie sie Otto Ritschl annimmt (vgl. oben S. 73 A. 1). Die eingebildete Entwicklung des Kirchenbegriffes aber mit demselben Gelehrten zum Kanon für Briefdatierung zu machen, sieht einer petitio principii verzweifelt ähnlich[1]. Cyprians Kirchenbegriff liegt schon — warum Harnack (DG.[4] I, 417 A. 2) „erst" schreibt, ist mir unverständlich (vgl. oben S. 6 A. 4) — in der Schrift „De ecclesiae unitate" abgeschlossen

1) Nach diesem Kanon datiert O. Ritschl (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 1885, 242) Ep. 63 sehr frühe, wegen des Satzes in c. 13: „Ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem" (711, 18), worin er Cyprians älteste Definition der Kirche erblickt. Vgl. dagegen Nelke, Chronologie etc. S. 6ff. und S. 155 A. 3, sowie Poschmann S. 64—66. S. 66ff. verkennt aber Poschmann den Unterschied des cyprianischen Kirchenbegriffes vom urchristlichen.

vor, und die weiteren Kämpfe haben daran blutwenig geändert. Sein Kirchenbegriff ist nicht „das Ergebnis der Kämpfe, die er durchgemacht hat“ (Harnack, a. a. O.). Diese Kämpfe haben ihn nur genötigt, in seiner Festung jeweils nach der Richtung zu alarmieren und die Streitkräfte auf der Seite zu vereinigen, die gerade am meisten bedroht war. Als die „Gefallenen“ die Festung erstürmen wollten, lautete seine Parole: „Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus est constituta“ (Ep. 33, 1. 566, 15)[1]. Den karthagischen und römischen Schismatikern rief er zu: Eine Kirche, ein Bischof! Denen, die die Ketzertaufe anerkannten: Eine Kirche, eine Taufe!

Damit soll indes nur bestritten werden, daß Cyprian seinen Kirchenbegriff umgegossen habe, nicht aber, daß er im Verlauf dieser Kämpfe dazu kam, sich selber über die Kirche genauer Rechenschaft zu geben und seine Vorstellung von der Kirche begrifflich schärfer zu fassen. Dabei hat er in dem katholisch-sacerdotalen Bau seines Kirchenbegriffes immer noch

---

1) Harnack läßt (a. a. O.) Cyprian die Kirche definieren als „constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus“, was eine Verschmelzung aus Ep. 63, 13 (711, 18) und Ep. 33, 1 (566, 15) ist, fügt aber doch hinzu: „Als gleichartig und gleichwertig hat er übrigens jene Elemente niemals gefaßt“, wodurch die Entwicklung doch ziemlich abgeschwächt wird. Die „Einschränkung der Kirche auf die von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft“ war schwerlich „das Ergebnis der novatianischen Krisis“; diese Einschränkung hat Cyprian wohl immer gemacht, und die novatianische Krisis hat ihm nur Gelegenheit gegeben, sie herauszukehren. Wenn er in Ep. 19, 2 (526, 4) schreibt: „Hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus“, so heben sich die drei Stufen: Bischöfe, Klerus und das in der Verfolgung standhaft gebliebene Volk, deutlich voneinander ab und lassen die Unterschiede in der Teilnahme an der Beratung und Beschlußfassung über die Gefallenen gut erkennen. Und eine stumme Herde war ihm das christliche Volk auch nicht, als er die Autorität des Bischofs stärker betonte. Ein Kadavergehorsam war damals noch nicht erfunden. Es war stets Cyprians Prinzip, im Einverständnis mit Klerus und Volk zu handeln (vgl. oben S. 66 A. 2). Und in Ep. 63, 13 kann er bei der mystischen Erklärung der Mischung von Wasser und Wein im Abendmahl ganz unbefangen das mit Christus verbundene gläubige Volk als Kirche bezeichnen, ohne daß der Brief deshalb früher geschrieben sein müßte.

urchristlich-pneumatische Reste stehen gelassen, so daß sich die Donatisten ebenso auf ihn berufen konnten wie Augustin.

Wie Cyprian zu seinem Kirchenbegriffe gekommen ist, fällt hier weniger ins Gewicht. Harnack nennt ihn „die Nachbildung des politischen Reichsgedankens: ein großer, aristokratisch regierter Staat mit einem idealen Oberhaupt". Allein Cyprian scheint mir nicht der Mann zu sein, der in dieser Hinsicht beim Kapitol — vgl. Ep. 59, 18 (688, 1) — Anleihe gemacht hätte. Und das „ideale Haupt" ist bei ihm lediglich die strenge Einheit des Episkopates. Darum hat die andere von Harnack geäußerte Vermutung viel mehr für sich. „Die Vorstellung Cyprians von dem Verhältnis der Gesamtkirche und des Episkopates kann auch als Verallgemeinerung der alten Vorstellung von dem Verhältnis der Einzelgemeinde und des Bischofs verstanden werden." Die Anschauung des Ignatius von Antiochien, ins Allgemeine und Ganze erweitert, ergibt Cyprians System. Ignatius hat die Reihe: Bischof, Gemeindeklerus, Gemeinde, mit dem Ausblick auf die καθολικὴ ἐκκλησία. Diese Reihe hat Cyprian auch, führt sie aber zugleich ins „Katholische" durch: Episkopat, Klerus, das christliche Volk. Wie bei Ignatius, so ist auch bei Cyprian der Bischof souveräner Vorsteher der Gemeinde. Wie aber der Bischof Souverän seiner Gemeinde, so ist Souverän der ganzen Kirche — der Episkopat, die Ineinsfassung der Gemeindesouveräne. Eine sichtbare oberste Spitze, ein Papst, wird von Cyprian nicht als Konsequenz, sondern als Verzerrung des Katholizismus, als Anmaßung und Verfassungsbruch empfunden.

XXI.

Cyprians Lehre von der Kirche und vom Episkopate ist dogmengeschichtlich von der größten Tragweite. Sie öffnet einen Ausblick auf das „Dogma vom Papsttum" rückwärts und vorwärts.

Die beliebte Wendung: das war die Anschauung Cyprians, nicht der „Kirche", hilft hier nichts. Der Ausfall Cyprians aus der „Tradition" reißt in diese eine Lücke, die gar nicht mehr ausgefüllt werden kann. Hier macht eine Schwalbe einen ganzen Sommer. Denn es ist nicht etwa nur so, daß Cyprian den Primat nicht positiv bezeugte, sondern er ist ausgesprochener Gegner jedes Primatsanspruches, jeder Primats-

regung. Was will es demgegenüber besagen, wenn Ignatius von Antiochien die römische Kirche als προκαθημένη τῆς ἀγάπης begrüßt! Wenn Irenäus sie „maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro fundata et constituta“ nennt, und ihr mit Rücksicht darauf eine „potentior principalitas“, also eine hervorragendere „principalitas“ als den andern Apostelkirchen zuschreibt, und die Übereinstimmung aller Kirchen mit der römischen Kirche auf Grund der treu bewahrten apostolischen Tradition als naturnotwendig konstatiert![1] Diese Zeugnisse sind zu unbestimmt und vieldeutig, als daß sie Cyprians Gewicht aufwiegen könnten. Cyprian verrät vom kirchlichen Leben seiner Zeit mehr, als ein anderer Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, er redet wiederholt programmatisch von der Kirche und ihrer Verfassung, vom Episkopat, seiner göttlichen Stiftung und seiner Stellung in der Kirche, und er enthüllt von seinem Kirchensystem gerade genug, um uns erkennen zu lassen, daß ein Rechtsprimat der römischen Kirche, ein „Papst“, ein einziges sichtbares Oberhaupt darin keine Stelle hat. Und er hat dieses Programm nicht bloß theoretisch entwickelt, sondern im Ketzertaufstreit auch praktisch konsequent durchgeführt.

Cyprian ist aber in diesem Falle nicht Cyprian allein, sondern die afrikanische, ja — von römischen Aspirationen abgesehen — die abendländische Kirche. Mit Recht bemerkt v. Soden: „Allgemein beweisen die Sententiae (auf der Septembersynode) die ungeheure Bedeutung der Persönlichkeiten in der Geschichte. Man kann den Philosophen den Streit überlassen, ob sie diese Bedeutung als Schöpfer oder als Träger haben; sie haben sie jedenfalls, und methodologisch ist es erfreulich zu konstatieren, daß man tatsächlich die Gedanken einer Zeit kennt, wenn man die ihrer führenden Persönlichkeiten kennt, und daß die Fehlerwahrscheinlichkeit sehr gering ist, wenn

---

1) Adv. haer. III, 3, 2. Über diese, gleich der Ignatiusstelle vielumstrittene. Äußerung vgl. neuestens Harnack, DG.[4] 1, 487 A. 1. Böhmer, Ztschr. f. neutest. Wiss. 7 (1906) 193ff. Turmel, Histoire du dogme de la Papauté 39ff. Batiffol, L'Église naissante 249ff. Kneller, Stimmen aus Maria-Laach 1909. I, 402ff. — Stiglmayr, Katholik 1909. II, 401ff. Esser glaubt sogar bei Tertullian (De pudic. c. 21) ein wichtiges Zeugnis für den römischen Primat entdeckt zu haben (Katholik 1902. II, 193ff.).

man Ausführungen Cyprians z. B. für die Anschauung des dritten Jahrhunderts erklärt, vorbehalten nur, daß die andern, namenlosen Männer diese Anschauung mit sehr viel geringerer Klarheit, aber deswegen nicht geringerer Überzeugung vertreten"[1].

Das Dogma, daß Jesus Christus Matth. 16, 18f. das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei — dieses Dogma steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch[2]. Jesus hat überhaupt weniger „gestiftet" oder „eingesetzt", als gewöhnlich geglaubt wird, und für den Primat speziell versagen die ersten Jahrhunderte so gut wie vollständig. Das Papsttum ist nicht von Christus, aber noch viel weniger „vom Teufel gestiftet", wie Luther in seinem Zorne gewettert hat. Es ist ebensowenig direkt aus Matth. 16, 18f. hervorgegangen, als etwa der Sturm der Reformation aus Matth. 16, 23. „Das Kind hat viel einen andern Vater."

Das Papsttum ist ein Produkt der Geschichte, eine Schöpfung der Zeitverhältnisse und starker Persönlichkeiten. In die Dogmatik ist es sehr spät, eigentlich erst durch Thomas von Aquin[3], gekommen, ins Kirchenrecht bedeutend früher[4], und weiter zu-

1) Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe S. 40 A. 2. Vgl. auch v. Soden, Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XII [1909] 247—270).

2) Vgl. neuestens Guignebert, La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome. Paris 1909, 11—103.

3) Vgl. Janus (Döllinger), Der Papst und das Konzil. Leipzig 1869, 91ff.

4) Ich denke hier vor allem an die canones 4 und 5 von Sardika (342), die einem vom Provinzialkonzil abgesetzten Bischof die Appellation nach Rom zugestehen, wobei aber der römische Bischof, wenn er dem Urteil der ersten Instanz nicht beitritt, den Fall durch Bischöfe aus der Nachbarschaft der betreffenden Kirchenprovinz, allenfalls unter Beiordnung römischer Legaten, entscheiden lassen muß (Hefele, Konziliengeschichte[2] I [1873] 564ff.). Gerade die Formulierung dieser canones mit ihrer genauen Umschreibung der römischen Kompetenz zeigt die Anfänge eines kirchenrechtlich gefaßten Primates und verrät, wie wenig man damals eine Ahnung hatte von einem allumfassenden Rechtsprimat und Universalepiskopat des römischen Bischofs. Über die Echtheit der Kanones von Sardika vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3 (1907) 159ff.

rück, als die Glaubenslehre und als die Rechtsauffassung vom Papsttum, in die ersten Zeiten der Kirche zurück reichen die Anfänge des tatsächlichen Primates der römischen Kirche. Ja die römische Kirche hat an der Gestaltung und Ausbildung des Katholizismus selbst den hervorragendsten Anteil, die Führerrolle gehabt[1]. Und als Cyprian seine Theorie von der Souveränität und Gleichberechtigung aller Bischöfe entwickelte, war sie eigentlich von dem unaufhaltsamen Schritt der Tatsachen bereits überholt, und in der Folgezeit mußte sie vollends zuschanden werden. Cyprian zeichnet auch mehr das ideale, theoretische, rechtliche und dogmatische Verhältnis der Bischöfe, mehr das Verhältnis, wie es eigentlich sein sollte, als wie es tatsächlich war. Denn daß damals schon ein kleiner Bischof in Italien oder in Afrika oder in Gallien oder in Spanien neben dem Leiter der altehrwürdigen und großen Gemeinde der Welthauptstadt oder neben einem Bischof von der Geistesmacht und Tatkraft eines Cyprian nicht recht aufkommen konnte, ist klar. Theoretisch standen sich alle Kirchen und alle Bischöfe gleich. Praktisch hing die Bedeutung und der Einfluß der einzelnen Kirche ab von ihren geistigen und materiellen Machtmitteln, von der Intelligenz und Energie ihres Bischofs und Klerus, ihrem Alter und ihrer Größe, der politischen Bedeutung der Stadt, wo sie παροικοῦσα war, der sozialen Stellung ihrer Mitglieder, ihren Leistungen und Verdiensten um das gemeinsame Wohl der Christenheit. Und da hatte die römische Kirche seit den Tagen eines Paulus, eines Clemens Romanus, eines Ignatius alle andern überflügelt. Die Zukunft mußte ihr gehören.

„Unzweifelhaft besaß die römische Kirche im Jahre 250 einen anerkannten Primat: es war der Primat des Anteils und der erfüllten Pflicht. Eine anerkannte dogmatische oder

---

1) Vgl. die treffenden Ausführungen Harnacks, DG.[4] I. Bd. 1909. Exkurs zum 2. und 3. Kapitel: Katholisch und Römisch (S. 480—496). S. 496: „Jener Satz: ‚ecclesia Romana semper habuit primatum‘, und der andere, daß ‚Katholisch‘ im Grunde ‚Römisch-katholisch‘ sei, ersonnen zu Ehren des jeweiligen Inhabers des römischen Stuhles und losgelöst von der profan-geschichtlichen Bedeutung der ewigen Stadt, sind grobe Fiktionen; aber sie enthalten, auf die Gemeinde der Welthauptstadt bezogen, eine Wahrheit, deren Verkennung dem Verzichte gleichkommt, den Prozeß der Katholisierung und Unifizierung der Kirchen verständlich zu machen“.

historische Begründung fehlte noch, ja sie war höchstwahrscheinlich in Rom selbst noch schwankend und unsicher[1].“ „Rom ist in der Geschichte der Kirche aus einer Schwester eine Mutter geworden, weil Rom allein Kraft und Mut besessen hat, andern Gemeinden zu sagen: Das müßt ihr tun ... Nicht aus Fälschungen entstehen Rechte, sondern aus der Kraft und der treu erfüllten Pflicht[2].“ Wie aber die römische Kirche aus einer Schwester eine Mutter, so ist der römische Bischof durch die Macht der Tatsachen aus einem Bruder ein Vater und Herr geworden. Tatsachen gehen ja meist voran. Theorien hinken nach und müssen das Geschehene rechtfertigen, befestigen und ausbauen. Wer die Macht hat, der findet bald auch Rechtstitel, Beweise, Dokumente, — Schriftstellen. Die hl. Schrift war von jeher die geduldige Instanz, mit der man alles beweisen, alles Bestehende rechtfertigen und ins Glorienlicht apostolischen Ursprungs, der Einsetzung durch Jesus Christus rücken, aber auch alles widerlegen, umstoßen und seines Glanzes entkleiden konnte. So fing man denn in Rom seit dem dritten Jahrhundert an, auf Matth. 16, 18f. die Hand zu legen und die Stelle für den römischen Nachfolger Petri in besonderer Weise in Anspruch zu nehmen. Vielleicht hat schon Kallist den Ansatz dazu gemacht[3]. Jedenfalls wollte er sein „peremtorisches Edikt“, wie sein Gegner Tertullian (De pudic. c. 1) es nennt, von den andern Bischöfen als maßgebend betrachtet und befolgt wissen. Übrigens hatte schon Viktor die römische Praxis der Osterfeier den Kleinasiaten aufdrängen wollen und Miene gemacht, sie, als sie nicht nachgaben, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, während Anicet aus der Osterfeierfrage noch keinen casus belli gemacht und die römische Autorität noch nicht so betont hatte (Euseb. H. E. V, 24). Stephan aber ging

1) Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250 (Theol. Abhandlungen. Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892, 1—36) S. 36. DG.[4] I, 491 A. 1.

2) Harnack a. a. O. S. 26.

3) Vgl. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (Texte und Untersuchungen XI, 3) 1893, 57. Harnack, DG.[4] I, 492. Ob Kallist mit Matth. 16, 18f. nur die Absolutionsgewalt des Bischofs oder auch das Recht des römischen Bischofs, ein allgemeingültiges Edikt zu erlassen, beweisen wollte, ist aus Tertullians Polemik (De pudic. c. 21) nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

in den Bahnen Viktors und Kallists weiter und brach die Gemeinschaft mit den Afrikanern und den Kleinasiaten tatsächlich ab. Dabei sonnte er den römischen Stuhl im Glanze Petri, also mit Matth. 16, 18f.[1]

Aber gerade da zeigte sich, wie wenig die alte Kirche von einem Rechtsprimat etwas wußte und wissen wollte. Theorien können, wenn sie zur rechten Zeit einsetzen, das Rad der Entwicklung in rascheren Schwung bringen, sie können aber auch, zu ungünstiger Zeit angewandt, Widerspruch wecken und hemmend in die Speichen greifen. Es gibt eben — nicht bloß in der Politik — Dinge, die man tun, aber nicht sagen, Rechte, die man tatsächlich ausüben, aber nicht formulieren und begründen darf. So gerne man sich die spontane, beiden Teilen noch nicht so recht bewußte, geistige Führerschaft der römischen Kirche gefallen ließ, so entschieden war der Widerstand, auf den die ersten Versuche, das tatsächliche moralische Verhältnis zu den andern Kirchen in ein dogmatisch-rechtliches umzuschaffen, jedesmal stießen. Ja sie gefährdeten sogar den moralischen Primat Roms, indem sie ihn den Kirchen unangenehm zum Bewußtsein brachten und diese veranlaßten, sich auf ihre prinzipielle Gleichberechtigung zu besinnen. So wurde die herrische Handbewegung Viktors von den Bischöfen zum Teil lebhaft mißbilligt (Euseb. H. E. V, 24, 10). Man erinnerte ihn an die Pflicht der Eintracht, der Friedfertigkeit und Liebe, namentlich auch an die Friedensliebe seines Vorgängers Anicet. Besonders Irenäus von Lyon machte seinem Namen als Friedensstifter Ehre (Euseb. H. E. V, 24, 7). Was heißt das anders, als daß Viktor nahe daran war, Friedensstörer zu werden? Kallist fand in den drei großen Theologen der Zeit, in Hippolyt, Tertullian und Origenes, scharfe Kritiker, und die Bischöfe gingen über seine Forderung vielfach stillschweigend zur Tagesordnung über, und auch wo man sich seiner Anschauung in der Bußfrage anschloß, geschah es, weil man sie für richtig, nicht, weil man sie für autoritativ hielt. Stephan aber wurde von Cyprian und Firmilian offen des Übermutes, der Verblendung und des Friedensbruches angeklagt. Zur Hebung des moralischen Ansehens der römischen Kirche konnte es auch nicht beitragen,

1) Firmilians Ep. 75, 17 (821, 15).

wenn es von Persönlichkeiten, die anderwärts unmöglich geworden waren, vielleicht in schlauer Spekulation auf die römische Eitelkeit, die sich durch die „Berufung“ geschmeichelt fühlen konnte, mißbraucht wurde.

Cyprian ist der beredte Wortführer des strengen Episkopalismus der alten Kirche gegen jede Primatszuspitzung, der laute Zeuge dafür, daß man im dritten Jahrhundert außerhalb Roms in Matth. 16, 18f. keine Primatsstiftung erblickte. Er war selber Primas von Afrika, de facto, nicht de jure. Auch seine Stellung war, wie die römische, ein Primat der Intelligenz, des Pflichtbewußtseins, der Glaubensstärke, des kirchlichen Eifers, der Tatkraft und der sittlichen Hoheit. Aus seinen Briefen an Kornelius und Stephan spricht unbewußte Überlegenheit sogar über den römischen Bischof, und es ist menschlich begreiflich, daß ein Bischof wie Stephan daraufhin das Verhältnis zu Karthago revidierte. Rom und Karthago! Die politische Rivalität dieser beiden Städte, die mit dem Untergang Karthagos begraben war, schien eine zeitlang eine kirchliche Auferstehung zu feiern. Auch in diesem kirchlichen Kampf unterlag zunächst Rom, freilich nur, um später desto glänzender zu siegen.

Man kann, ja man muß von einer Niederlage Roms im Ketzertaufstreit sprechen. Denn die Afrikaner erachteten sich so wenig als die Kleinasiaten von der römischen „Exkommunikation“ getroffen, der Pfeil sprang auf den vorschnellen Schützen zurück. Und bald darauf stehen die römischen Bischöfe, höchstwahrscheinlich schon Stephans unmittelbarer Nachfolger Sixtus II., mit Cyprian und den Afrikanern sowie mit den Kleinasiaten in Gemeinschaft, ohne daß diese im geringsten „widerrufen“ oder ihre Taufpraxis geändert hätten[1]. Stephans Nachfolger waren eben, wenn man Altkirchliches mit Mittelalterlichem vergleichen darf, den Anabaptisten gegenüber in ähnlicher Lage wie die Nachfolger Bonifaz' VIII. in ihrem Verhältnis zu Frankreich. „Un papa bolla, un papa sbolla!“ An der Schwelle des vierzehnten Jahrhunderts, als bereits eine

---

1) Vgl. Ernst, Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage, Ztschr. f. kath. Theol. 19 (1895) 234—272. Von einem „Laudabiliter se subjecit“ Cyprians wird man jetzt kaum mehr zu reden wagen. Wenn je — dann muß es auch solche Käuze geben.

neue Zeit heraufdämmerte, hatten sich die politischen Ansprüche des Papsttums überlebt und erlagen den Schlägen des nationalen Königtums, — in der Mitte des dritten Jahrhunderts war der kirchliche Vorrang Roms noch zu jung und stieß, wenn er aus seiner geschichtlichen Wiege kletterte und sich auf einen Rechtsboden zu stellen suchte, an den in possessione befindlichen altkirchlichen Episkopalismus, der ihn noch mit Leichtigkeit umwarf.

In Rom war man seiner Sache selber noch nicht sicher. Die Tinte der vorgezeigten Rechts- und Glaubensurkunde war noch zu frisch, ihre episkopalistische Deutung zu bekannt, als daß die neue Exegese ohne weiteres hätte Geltung finden können, und so mußte man dort einem entschlossenen Widerstande gegenüber schweigen und auf bessere Zeiten hoffen. Cyprian hat in seinen Briefen einem Kornelius, selbst einem Stephan gegenüber, sei es unbefangen, sei es mit polemischer Spitze, seinen strikten Episkopalismus entwickelt, die volle Souveränität jedes Bischofs betont, jede Verschleppung einer Rechtssache nach auswärts als Unfug und als Verachtung des einheimischen Gerichtes, jeden Primatsanspruch in der Kirche als Anmaßung und Verfassungsbruch gebrandmarkt. Und von Rom aus wagte man es nicht, dem Bischof von Karthago ein dogmatisches oder kirchenrechtliches Privatissimum über den Primat zu lesen, ihn auf einen großen Irrtum aufmerksam zu machen, ihm zu sagen, daß er die Hauptsache bei der kirchlichen Verfassung, Fundament und Spitze, immer vergesse oder entrechte. Cyprian hat, wo er sich im Rechte wußte, wiederholt ein „Miror“ nach Rom geschickt und seiner Verwunderung mit aller Deutlichkeit Ausdruck gegeben, ohne daß ein verstärktes „Valde miramur“ über seinen Ton und seine Anschauungen zurückgekommen wäre. Als aber Stephan die Gemeinschaft mit den Afrikanern und den Kleinasiaten abbrach, wurde dieses Vorgehen in Afrika und Kleinasien als via facti, nicht als via juris bewertet. Und wie zur Zeit Viktors der Lyoner Bischof Irenäus, so übernahm im Ketzertaufkonflikt Bischof Dionysius von Alexandrien die Rolle eines Friedensvermittlers zwischen den streitenden Brüdern[1].

1) Euseb. H. E. VII, 3. Ernst, Ztschr. f. kath. Theol. 30 (1906) 38—56.

Die Menschheit ist autoritätsgläubiger und autoritätsbedürftiger als sie zu sein vorgibt. Der Episkopalismus Cyprians hatte keine Zukunft, weil die Cypriane selten waren und beim Untergang der alten Welt und der alten Kultur ausstarben. Je zahlreicher der Episkopat nach dem Siege des Christentums bei der fortschreitenden Christianisierung der Massen wurde, desto mehr sanken diese Hirten zur Herde herab, die selber eines Oberhirten bedurfte. Dieser Oberhirte konnte nur der Bischof von Rom sein. Gab es schon im dritten Jahrhundert Bischöfe, die nicht wußten, ob man den Abendmahlskelch mit Wasser und Wein oder nur mit Wasser fülle (Ep. 63), so mehrten sich bei der hereinbrechenden Barbarei, dem sich weiter ausdehnenden Kultus und den komplizierter werdenden kirchlichen Verhältnissen die geistreichen Anfragen über Sakramentsspendung, über kirchliche Gebräuche und Zeremonien, über Handhabung der kirchlichen Disziplin. Die Anfragen wandten sich naturgemäß nach Rom, der Hauptstadt der abendländischen Welt und dem Sitze des abendländischen Patriarchen, wo das reichste kirchliche Archiv war und die Kontinuität der Überlieferung am besten gewahrt werden konnte. Das war die Geburtsstunde der päpstlichen Gesetzgebung, der Dekretalen. Für die theologische Wissenschaft hat die römische Kirche nicht viel geleistet. Ihre Heimat war Afrika, und Afrika hat auch den Riesengeist Augustin geboren. Der Römer Erbteil war das Charisma der Gesetzgebung, der Organisation, der Disziplinierung der Massen, der Weltbeherrschung. Alles kam der Entfaltung des Primates entgegen: der römische Bischof war der einzige Patriarch des Abendlandes, und durch die Gründung von Konstantinopel und die Verlegung des Schwerpunktes der Reichsregierung nach dem Osten erstand ihm zwar im Patriarchen von Neurom ein kirchlicher Rivale, aber dafür waren ihm — und das wog alles auf — die Hände frei gegeben, er konnte die kirchlichen Verhältnisse selbständig regeln und leiten, während der Kaiserpapst am Bosporus seine Patriarchen und Bischöfe als „Salber“ betrachtete — um ein Wort aus der Zeit des Josefinismus zu gebrauchen — und die Kirchenregierung selbst besorgte. Als dann die junge Germanenwelt ihren trotzigen Nacken vor dem Kreuze beugte, war der Sieg des Papsttums entschieden. Denn sie empfing unter seiner Ägide die Güter des Glaubens und

der Zivilisation zugleich und vergalt diese Wohltat jahrhundertelang „mit dem Zoll echt germanischer Anhänglichkeit und Treue“[1].

Die alte Welt war ins Grab gestiegen. Die Kirche blieb. „Sie war gewissermaßen die barmherzige Schwester gewesen, die an das Sterbebett der Antike trat und ihr die letzten Stunden erleichterte[2].“ Sie half aber auch über den Bruch der Zeiten weg und rettete das Beste der antiken Kultur ins Morgenrot eines neuen Tages hinüber. Auf den Trümmern der alten Welt und der alten Kultur hat das Papsttum seinen kirchlichen und weltlichen Thron errichtet und das „imperium Romanum“ fortgesetzt. Klug wußte es Segel und Wind zu nutzen. Der Fortgang war nicht immer so ehrlich wie der Anfang. Auch das, was der Franzose „corriger la fortune“ nennt, ist ihm nicht fremd geblieben. Aber nicht gefälschten Dokumenten verdankt das Papsttum in der Hauptsache seinen Höhengang, sondern kraftvollen Vertretern einer großen Idee.

„La médiocrité fonda l'autorité.“ Die Entstehung und Entfaltung des Primates ist gewissermaßen eine, freilich viel langsamer verlaufende, Rekapitulation des Ursprungs und der Ausbildung eines klerikalen Standes sowie des monarchischen Episkopates. Jedesmal hat das Bedürfnis der Masse einen höheren kirchlichen Stand, den Stand eines Vorgesetzten geschaffen. Der Morgentraum des jungen Christentums von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im vollsten und edelsten Sinne, von einer Gemeinschaft gleicher Brüder, die keine Priester hat, weil alle Priester sind, keine Rechtsträger, weil die Christen Geistträger sind, in der nicht Amt und Weihe, nicht Sukzession und „missio canonica“ entscheiden, sondern vor allem Geist und Charisma[3] — dieser goldene Jugendtraum der Kirche wich bald einer nüchternen Wirklichkeit, dem Autoritäts- und Priesterbedürfnis des Volkes. So entstand der Klerus, und der Klerus brauchte selber eine Spitze, und Bischofs- und

---

1) Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. 4. bis 8. Aufl. 1902, 306.

2) Karl Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur. 1908, 25.

3) Vergl. jetzt Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.

Presbyteramt wurde zum Priestertum, weil man das brauchte und wollte, wie Israel einen König haben wollte, wie das Judentum und wie das Heidentum Priester hatte.

Das System Cyprians aber, ein zu moralischer und solidarischer Einheit zusammengeschlossenes Kollegium souveräner Bischöfe, war ein Ideal, zu dem die Wirklichkeit einen mit dem Wachstum der Kirche immer schärfer werdenden Kontrast gebildet hätte. Nur eine starke Zentrale konnte auf die Dauer die zentrifugalen Kräfte paralysieren, nur ein aktiver Einheits- und Mittelpunkt, ein sichtbares Oberhaupt, ein Papst, die Einheit der Kirche und damit die Einheit der mittelalterlichen Kultur sichern. Nachdem das Papsttum seine Hauptaufgabe erfüllt hatte, nachdem die abendländischen Völker mündig und reif und kulturfroh geworden waren, gewannen die zentrifugalen Kräfte die Oberhand, der Höhepunkt des Papsttums war überschritten.

Auch die Entstehung des Kirchenstaates bietet eine Analogie zum Ursprung und zur Entfaltung des Papsttums selber. Aus Schutzengeln, Vertrauensmännern, moralischen Autoritäten der Stadt Rom und ihrer Umgebung, wie sie die Päpste lange Zeit in den Stürmen der Völkerwanderung gewesen waren, wurden sie die Besitzer und Herren. Um aber das Rechtsverhältnis, in das das frühere Vertrauensverhältnis umgewandelt wurde, zu befestigen und zugleich künftigen Ansprüchen ein weites Feld zu öffnen, griff man zu einer Rechtsfiktion — der „Donatio Constantini“.

So waren die römischen Bischöfe auch jahrhundertelang Beschützer des Glaubens, Wächter der kirchlichen Disziplin, Lehrer, Berater und Vertrauensmänner der Bischöfe, Säulen der Gerechtigkeit, Anwälte unschuldig Gedrückter und Verfolgter, das Gewissen und Orakel der Kirche gewesen — dann wurden sie ihre Herren. Auch hier half eine Rechtsfiktion das moralische Vertrauensverhältnis zu einem rechtlichen und dogmatischen Besitzstand vertiefen. Die Urkunde brauchte nicht erst geschaffen zu werden, sie war schon da, man brauchte ihr bloß eine bestimmte Deutung zu geben und diese Deutung dem Gewissen einzuschärfen — Matth. 16, 18f. War sie einmal anerkannt, galt diese Rechtsfiktion einmal als wirkliches Recht, war die Papstidee einmal in das Gemüt und das Gewissen der Christenheit eingedrungen, so wirkte die Macht dieser

Idee von selber weiter. Man wollte es mit dem Himmelspförtner nicht verderben. „Diesem Türhüter mag ich nicht widersprechen. Ich will soviel wie möglich allen seinen Befehlen Folge leisten, damit nicht, wenn ich dereinst an die Türe des Himmelreiches komme, niemand da sei, der sie mir aufschließe“ — sagte König Oswin von Northumberland, als ihm von der Schlüsselgewalt des hl. Petrus erzählt wurde. „Sei im Besitze und du wohnst im Recht, und heilig wird's die Menge dir bewahren.“

Die Bahn für Entfaltung des Primates war frei. Starke Persönlichkeiten, die von der Idee der petrinischen Vollgewalt selbst innerlich ergriffen und in ihren Dienst gezwungen waren, mußten sie zur Verkörperung und zum Siege bringen. Verlief die Entwicklung auch nicht ohne Hemmungen und Reaktionen zugunsten des Episkopalismus, so brachte gerade die Neuzeit, die der petrinischen Vollgewalt das politische Gebiet, jedenfalls eine direkte Ingerenz in die weltliche Sphäre entzog, ihr den letzten kirchlichen Triumph im Dogma vom Universalepiskopat und unfehlbaren Lehramt des Papstes. Den Einen zu bereichern, mußte die alte cyprianische Episkopalkirche vollends untergehen. Die Bischöfe selber haben sie endgültig zu den Toten gebettet. Auf ihrem Grabstein steht als Datum der 18. Juli 1870[1]. Der Überlebende hat immer Recht, und die Zukunft gehört immer dem Starken, der eine große Idee lebendig und wach zu erhalten und damit die Geister zu beherrschen versteht. Das Bedürfnis aber, in Fragen der Religion und des Gewissens von einer äußeren, möglichste Sicherheit bietenden Autorität beherrscht zu werden, ist heute bei vielen trotz aller gegenteiligen Anzeichen noch so stark wie ehedem, und im Katholizismus wird dieses Bedürfnis systematisch genährt. Darum wird das Papsttum immer eine

1) Die meisten denken beim vatikanischen Konzil nur an die Definition der Unfehlbarkeit. Aber die ihr vorangehende Erklärung, daß dem Papste eine „potestas immediata, vere episcopalis“ über die Gesamtkirche zukomme (Constitutio de Ecclesia Christi cap. III, bei Granderath-Kirch, Gesch. d. vatik. Konz. III, 508ff.), ist ebenso von tief einschneidender Bedeutung. Sie steht dem Worte Cyprians in Ep. 59, 14 (683, 19), daß jedem Bischof nur eine „portio gregis“ zugewiesen sei, daß er aber darüber völlig selbständig und unabhängig seines Hirtenamtes zu walten und nur Gott Rechenschaft abzulegen habe (vgl. oben S. 98ff.), diametral gegenüber.

Zukunft haben. Denn der Fels, auf den es sich gründet, ist das Seligkeitsverlangen der Menschheit, das sich am liebsten bei äußeren, massiven Garantieen beruhigt[1].

Cyprian von Karthago darf für die Gleichung Römisch = Katholisch nicht angerufen werden. Er stand am Webstuhl der Zeit und bemerkte den ersten spezifisch römischen Einschlag in den katholischen Zettel und — protestierte dagegen mit Einsetzung der ganzen Kraft des konsequenten Episkopalismus und des pneumatischen Pflichtteils, den er vom Urchristentum gerettet hatte. Er kennt kein „opus operatum“ bei den Sakramenten, keinen „character indelebilis“ beim einzelnen Ordinierten. Er kennt auch keinen Primat der römischen Kirche, kein sichtbares Oberhaupt der Gesamtkirche, kein Papsttum. Er ist zwar schon katholisch genug, um in Matth. 16, 18f. einen Stiftungsbrief zu sehen, aber noch nicht römisch genug, um hier die Einsetzung eines Primats zu finden. Matth. 16, 18f. ist ihm der Stiftungsbrief des Episkopats und die erste, für Petrus ausgefertigte, Bestallungsurkunde. Joh. 20, 21f. ist Duplikat dieses Stiftungsbriefes und Anstellungspatent der übrigen Apostel. Petrus ist Senior des Episkopates und Typus der kirchlichen Einheit. Das ist alles.

Versteht man unter einem Kirchenvater einen altkirchlichen Schriftsteller von durchaus korrekter Lehre im Sinne der späteren Orthodoxie, so ist der große Bischof von Karthago kein Kirchenvater. Er ist zwar Katholik, aber ein Katholik, in dessen Gedankenwelt noch urchristlich-pneumatische Töne nachklingen, und vor allem: er ist kein römischer Katholik.

---

1) Sell wirft (Katholizismus und Protestantismus S. 123) die Frage auf: „Hat erst die faktische Gewalt der Päpste sich nachträglich mit einem religiösen Gedanken zu verbinden gewußt, den man aus dem Wesen des Katholizismus ableitete, oder hat ein religiöses Bedürfnis die Entfaltung dieser Gewalt hervorgerufen?“ Ich glaube nicht, daß man ein solches Dilemma formulieren darf. Die Entstehung des Papsttums wäre wohl kaum zu verstehen, wenn es nicht schon im Werden einem, vielleicht noch unbewußten und latenten, religiösen Bedürfnis entgegengekommen wäre. Freilich hat erst das gewordene Papsttum dieses religiöse Bedürfnis auf den Begriff und ins System gebracht und damit chronisch erhalten. So spielte in Wirklichkeit eine Wechselwirkung zwischen der faktischen Gewalt des Papsttums und ihrem religiösen Gedanken.

Wenn er auch die hl. Schrift schon mit der Brille seiner Zeit und im Lichte der Entwicklung, die die Kirche bis dahin erreicht hatte, las, so konnte er doch einen Primat Petri und seiner Nachfolger nicht darin entdecken, fand vielmehr die volle Gleichberechtigung und Souveränität aller Bischöfe darin ausgesprochen und vorgebildet. Und doch hat die Papstkirche ein gewisses Recht, diesen eigenartigen Mann in ihrem Ahnensaal zu belassen und zu verehren. Denn seine Worte haben die römisch-katholische Entwicklung gefördert, als — sein Geist durch die Folgezeit überwunden war, als man seine Eigenheit nicht mehr verstand, als man gelernt hatte, ihn mit römischer Brille zu lesen und umzudeuten, ihn etwas sagen zu lassen, was er nie gesagt und nie gedacht hat.

Anhang.

Der Text in De catholicae ecclesiae unitate cap. 4.

De cath. eccl. unit. c. 4 ist handschriftlich in dreifacher Textform überliefert. Eine Handschriftenfamilie (nennen wir sie A), die ins sechste oder siebente Jahrhundert zurückreicht, bietet den einfachen, nichtinterpolierten Text, den Hartel in der Wiener Ausgabe aufgenommen hat. Eine zweite Handschriftenfamilie (B, achtes bis neuntes Jahrhundert) hat einen teils durch Zusätze, teils durch Streichungen veränderten Text. Und eine dritte Familie (C, zehntes Jahrhundert) enthält einen Text, der offenkundig durch Kombination — oder „conflation", wie die Engländer sagen — aus A und B entstanden ist. Da dieser Text C notorisch eine Kontamination aus A und B ist, kommt er weiter nicht in Betracht. Von Wichtigkeit ist nur das Verhältnis von A und B.

Der gelehrte englische Benediktiner Chapman hat in der „Revue Bénédictine" 1902 und 1903 (vgl. oben S. 3 A. 4) nachzuweisen gesucht, daß der variierte Text B schon von Gelasius I., von Hieronymus und Optatus von Mileve benutzt worden sei, also ins vierte Jahrhundert zurückgehe, ja von — Cyprian selber stamme. Dieser habe die Schrift „De cath. eccl. unitate" in den von Felicissimus veranlaßten karthagischen Wirren geschrieben, noch ehe man in Afrika zum novatianischen Schisma Stellung genommen habe. Bei einer Neuausgabe der Schrift, damals, als er sie den römischen Bekennern zusandte (Ep. 54, 4. 623, 20), habe Cyprian dann selber die Änderungen vorgenommen und die Gedanken darin ausgesprochen, die ihm die novatianische Kontroverse nahegelegt habe.

Der mit großem Scharfsinn und faszinierender Darstellungskunst geführten Untersuchung spendete Harnack sofort lauten Beifall und bemerkte dazu: „Hält jemand fortan Cyprian selbst doch nicht für den Verfasser, so darf er die Satzgruppe jedenfalls nicht mehr als böse römische Fälschung in Anspruch nehmen. Sie ist harmlos und sagt nichts mehr von Petrus, als was Cyprian an andern Stellen auch gesagt hat[1]." Auch Watson[2] und Krüger[3] stimmten zu, während andere, wie Bardenhewer[4] und Tixeront[5], sich zurückhaltender äußern, und Turmel[6] Widerspruch erhebt.

Batiffol[7] ist mit Chapman darin einverstanden, daß beide Texte von Cyprian selbst herrührten, und daß B auf das novatianische Schisma abziele. Aber er hält gerade B, nicht mit Chapman A, für den ursprünglichen Text (den er darum mit A bezeichnet). Cyprian habe seine Schrift ursprünglich direkt gegen das novatianische Schisma gerichtet und dem cap. 4 erst nachher eine andere, allgemeinere Fassung gegeben.

Um den Unterschied vor Augen zu führen, seien hier beide Texte nebeneinander gestellt, wobei in A das Plus gegenüber B, in B das Plus gegenüber A durch Klammern, jede andere Differenz zwischen A und B durch Sperrdruck gekennzeichnet ist.

A.	B.
Loquitur Dominus ad Petrum: Math, 16, 18 sq.	Loquitur Dominus ad Petrum: Matth. 16, 18 sq.
	[Et eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas]
Super unum aedificat ecclesiam	Super illum aedificat ecclesiam [et illi pascendas oves mandat]

1) Theol. Litztg. 1903, 262f. Die Chronologie der altchristl. Literatur 2 (1904) 364.

2) Journal of theological Studies 5 (1904) 432—436, bei Batiffol S. 441 A. 1.

3) Theol. Litztg. 1909, 413.

4) Geschichte der altkirchl. Literatur 2 (1903) 415.

5) Histoire des Dogmes[5] 1 (1909) 385.

6) Histoire du dogme de la Papauté 109f.

7) L'Église naissante et le catholicisme (Excursus E. Les deux éditions du De unitate ecclesiae) 440—447.

A.	B.
Et quamvis apostolis omnibus [post resurrectionem suam] parem potestatem tribuat [et dicat: Jo. 20, 21 sq.],	Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem,
tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.	unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit.
Hoc erant utique et ceteri [apostoli] quod fuit Petrus, [pari consortio praediti et honoris et potestatis],	Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus,
sed exordium ab unitate proficiscitur,	sed primatus Petro datur,
ut ecclesia [Christi] una monstretur	et una ecclesia [et cathedra una] monstratur
	[Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur].
[Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: 6, 8]	
Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?	Hanc et Pauli unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?
Qui ecclesiae renititur et resistit,	Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est, deserit
in ecclesia se esse confidit?	in ecclesia se esse confidit?
[Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Ephes. 4, 4 sq.]	Super unum aedificat etc.

Der Schreiber des Archetyps, von dem die Familie B abstammt, hatte offenbar für denselben Text zwei Lesarten vor sich. Statt nun zwischen beiden zu wählen, schrieb er beide

nacheinander ab, zuerst den variierten Text und dann noch den einfachen Text A (Super unum aedificat etc.).

Man wußte es schon vorher, aber Chapman hat es (1902, 364—373) vollends außer Zweifel gestellt, daß sämtliche Wörter, die B bringt, dem cyprianischen Sprachschatz angehören. Damit ist aber noch nicht ohne weiteres bewiesen, daß nun auch die Gedanken cyprianisch sind. Es ist ja bekannt, daß man mit Wörtern und Wendungen, die sämtlich dem Sprachschatz eines Autors entnommen werden, Sätze herstellen kann, deren Sinn dem Autor völlig zuwider läuft. Chapman glaubt freilich nicht bloß den Sinn des Textes B als durchaus cyprianisch erwiesen, sondern auch wahrscheinlich gemacht zu haben, daß in jener Zeit kaum ein anderer als Cyprian selbst ihn verfaßt haben konnte. Allein es erheben sich doch nach der einen wie nach der andern Seite mancherlei Bedenken.

1. „Et eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas", heißt es in B. Die Wendung „post resurrectionem" hat Cyprian allerdings öfters, aber, was Chapman nicht beachtet hat, merkwürdigerweise immer nur, wo er vom Auftrag des Herrn an die andern Apostel redet, nie, wo es sich um Petrus handelt. Ep. 73, 5 (781, 21): „Dominus enim post resurrectionem discipulos suos mittens quemadmodum baptizare deberent instituit et docet dicens: Matth. 28,18 sq." Ep. 73,7 (783, 17): „Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: Jo. 20, 21." Ep. 28, 2 (546, 4): „Dominus post resurrectionem mittens apostolos mandat et dicit: Matth. 28, 18 sqq.". So auch im Text A: „apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Joh. 20,21 sq.". Auf die Szene Joh. 21, 15ff. wird von Cyprian überhaupt nur einmal angespielt, De hab. virg. c. 10 (194, 25): „Petrus etiam, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat," und da fehlt „post resurrectionem".

Sollte Cyprian, der den Zusatz „post resurrectionem" sonst immer nur mit Bezug auf die Bevollmächtigung der andern Apostel macht, der — von der rein gelegentlichen Anspielung auf Joh. 21, 15ff. in De hab. virg. c. 10 abgesehen — die Auszeichnung Petri immer (etwa 10mal) durch den Beisatz „super quem aedificavit ecclesiam", also durch Bezugnahme auf Matth. 16, 18f. ausdrückt, beides, um die zeitliche

Priorität Petri um so deutlicher hervortreten zu lassen (vgl. oben S. 11 A. 1), sollte derselbe Cyprian auf einmal Joh. 21, 15 wörtlich zitieren und die Szene ganz unnötigerweise als „post resurrectionem“ geschehen hervorheben? Möglich ist es, da auch die Feder eines Schriftstellers manchmal vom Zufall gelenkt wird, wahrscheinlich ist es nicht. Oder soll man argumentieren: gerade das konnte nur Cyprian selber sich erlauben, während ein Interpolator und Imitator sich sklavischer an Cyprians Gepflogenheit gehalten hätte? Aber mußte ein Interpolator gerade achtsamer und mit Cyprians Eigentümlichkeiten vertrauter sein als der ausgezeichnete Cypriankenner Chapman, dem dieser Unterschied entgangen ist? Und verrät sich sonst nicht gerade in solchen Kleinigkeiten ein Fälscher?

2. Ähnlich steht es mit dem Satze: „Qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.“ Gewiß, der Eiferer für die brüderliche Eintracht und die kirchliche Einheit schwelgt in den Wendungen „unanimis, unanimitas, consensio, concors, concordia“, der Liebhaber von Pleonasmen und Synonymen gebraucht diese Wendungen auch häufig in engster Verbindung — aber „unanimis consensio“ findet sich wieder nur im B-Text des cap. 4. Chapman hebt dies selbst hervor, sieht aber darin gerade ein Zeichen der Originalität und glaubt, daß kein anderer als Cyprian selbst so gesagt hätte (1903, 364).

3. „Unam tamen cathedram constituit“ — „et una ecclesia et cathedra una monstratur“ — „Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?“ Das sind wieder lauter cyprianische Wendungen, und sie können auch einen cyprianischen Sinn haben. Dann ist aber nicht die römische „cathedra Petri“ gemeint, sondern die „cathedra Petri“, die sich in jeder katholischen Bischofskirche wiederholt (vgl. oben S. 38 ff. 79 ff.). Es gibt in der Kirche nur ein Bischofsamt, eine „cathedra“, nämlich die, die der Herr Matth. 16, 18 f. gegründet und zunächst dem Petrus allein, dann aber auch den andern Aposteln anvertraut hat. Von Petrus und den Aposteln haben diese „una cathedra“ die Bischöfe überkommen. In jeder katholischen Gemeinde mit einem katholischen Bischof steht diese „una cathedra Petri“. Wer sich von ihr trennt, wer die Gemeinschaft mit seinem rechtmäßigen katholischen Bischof aufhebt, scheidet aus der Kirche aus, ebenso ein

Bischof, der die Einheit mit dem Gesamtepiskopat bricht. Sollten aber jene Sätze auf den römischen Stuhl zugespitzt sein, dann stammen sie nicht von Cyprian. Das hat unsere Untersuchung ergeben, und es wäre eine petitio principii und ein Zirkelschluß, in den Text B einen Primat hineinzulegen, darnach andere Stellen zu deuten und hieraus wieder die Echtheit jenes Textes zu beweisen.

4. „Sed primatus Petro datur." Sollten diese Worte von demselben Autor stammen, der in Ep. 71, 3 schreibt: „Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere"? Ein Hinweis auf die spätere Abfassungszeit dieses Briefes hälfe deshalb nichts, weil Cyprian sich, wie wir festgestellt haben, in seiner Anschauung über die Bedeutung Petri und der römischen Kirche konsequent geblieben ist. Cyprianisch kann also der obige Satz höchstens dann sein, wenn „primatus" lediglich die zeitliche Priorität ausdrücken will, wie die Wendung: „quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam" in Ep. 71, 3. Es wurde oben bemerkt, daß im Worte „primatus" in Ep. 71, 3 dem ganzen Gedankengang nach die zeitliche Priorität mitklingt. Man könnte zur Not noch einen Schritt weiter gehen und sagen: „primatus" bedeutet auch in Ep. 71, 3 nur die zeitliche Priorität. Der Ton läge dann auf dem zweiten Teil des abhängigen Satzes: „et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere." Cyprian würde es dann als Anmaßung bezeichnen, sich auf die zeitliche Priorität zu berufen und daraus ein Befehlsrecht über die Späteren abzuleiten.[1] „Primatus" wäre dann nicht, wie das Befehlsrecht über die Späteren, schon eine Folgerung aus der zeitlichen Priorität, wie es bei unserer oben (S. 45 ff.) gegebenen Erklärung der Fall ist, sondern die zeitliche Priorität selber und somit Begründung des Befehlsrechts. Auch in diesem Falle wäre, sogar noch deutlicher, die zeitliche Priori-

1) Bei dieser als zur Not noch möglich erwogenen Erklärung lautete die Äußerung Cyprians immer noch exklusiver und schärfer, als bei der oben (S. 46) abgewiesenen Deutung Poschmanns, wonach Cyprian nur ein etwaiges „Pochen" Petri auf den „Primat" als hochfahrende Anmaßung bezeichnen würde.

tät der einzige Rechtstitel, den Petrus im Sinne Cyprians allenfalls hätte geltend machen können. Allein da „primatus" an den andern Stellen, wo Cyprian dieses Wort gebraucht (vgl. S. 49ff.), ein Recht in sich schließt, wird es auch in Ep. 71, 3 zutreffen. Und die Wendung: „primatus Petro datur" legt den Sinn einer bloß zeitlichen Priorität ebensowenig nahe, als das „se primatum tenere" in Ep. 71, 3. Beides weist eher auf den Sinn einer real fortwirkenden Stellung hin als auf einen Vorzug, der der Erinnerung angehört und nur noch die Bedeutung eines Symbols behält. Dann kann aber B nicht von Cyprian herrühren, da dieser Text Petrus etwas zuschreibt, was ihm Cyprian in Ep. 71, 3 abspricht und stets abgesprochen hat.

5. Sehr auffallend ist der Satz: „Hanc et Pauli unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?" — so auffallend, daß Chapman (1902, 253) ihn als „non sens" bezeichnet, der „sans doute" durch Korruption aus „hanc ecclesiae (oder: Petri) unitatem" entstanden sei, während Batiffol (S. 443) ohne weitere Bemerkung „et Pauli" im Texte beläßt.

Chapmans Ansicht ist aber keineswegs so über jeden Zweifel erhaben, wie er selber meint. Seine eigenen Angaben über das Verhältnis und die Treue der Handschriften begünstigen den „non sens".

Die Lesart „et Pauli" haben die Handschriften, die den Text B bieten, ausgenommen die Handschrift Cambrons und „Bod. 4" (in der Bodleiana zu Oxford, aus dem 11. Jahrhundert), wo „ecclesiae" steht. Diese letztere Fassung (ecclesiae) hat auch Papst Pelagius II. (ca. 585, Chapman S. 249 A. 2), der den Text C bietet, während die übrigen Zeugen dieses kombinierten Textes „Petri" lesen. Ob Beda Venerabilis, der sonst ein Zeuge für Text B ist, „et Pauli" oder „ecclesiae" oder „Petri" gelesen habe (S. 249 A. 2 und S. 254), ist nicht mehr zu entscheiden. Chapman glaubt, er habe „Petri" oder „ecclesiae" vorgefunden, nicht „et Pauli", und er ist darum geneigt, der Lesart „Petri" als der lectio difficilior den Vorzug vor „ecclesiae" zu geben.

Spricht aber dieser Grundsatz von der lectio difficilior nicht noch mehr für die Lesart „et Pauli", die lectio difficillima? Daß „ecclesiae" oder „Petri" in „et Pauli" absichtlich korrigiert worden wäre, ist sicher ausgeschlossen. Es bliebe

also nur eine zufällige Korruption, wie sie Chapman in der Tat annimmt. Nun ist aber doch merkwürdig, daß gerade „Bod. 4“, wo im allgemeinen der Text B steht, hier „ecclesiae“ liest — eine Handschrift, die auch sonst „un commencement de combinaison de textes“ verrät (S. 252), also die Neigung zu einer „conflation“, wie sie in der Handschriftengruppe mit dem Texte C durchgeführt ist, so daß „Bod. 4“ gewissermaßen den Übergang von B zu C darstellt. Weiter: cod. T (Vab. Reginens. 118, aus dem 10. Jahrhundert), der mit „Bod. 4“ stark verwandt, („fortement apparenté“) ist und „le même commencement de conflation“ zeigt (S. 254), hat — „hanc et ecclesiae“, was Chapman „curieux“ nennt. Es ist schade, daß Chapman sich seine Ansicht schon gebildet hatte, als er die Kollation nach dieser Handschrift erhielt (S. 254). Sonst hätte ihn gerade diese „sonderbare“ Lesart auf die richtige Fährte bringen müssen. Wir haben nämlich nunmehr die Metamorphosenreihe: „hanc et Pauli unitatem“ — „hanc et ecclesiae unitatem“ — „hanc ecclesiae unitatem“. Das „et“ vor „ecclesiae“ hat gar keinen Sinn, das beweist aber nur, daß es ursprünglich dastand, nämlich vor „Pauli“, und bei der Korrektur von „Pauli“ in „ecclesiae“ zunächst stehen blieb, bis es bei der zweiten Korrektur gestrichen wurde.

Aber geben denn die Worte „hanc et Pauli unitatem“ einen Sinn? Oder sind sie als „Unsinn“ doch wieder zu beseitigen? So schwierig diese Lesart ist, sie wird sich doch erklären lassen.

In der Textform A heißt es: „Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit? Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: Eph. 4, 4 sq.“. Dieser letzte Satz „Quando et beatus etc.“ fehlt in B. Der Text B war aber ursprünglich sicher als Konkurrent von A gedacht, mit der Bestimmung diesen zu verdrängen. Diese Absicht wurde freilich nicht erreicht, weil die Abschreiber entweder nach den Worten „in ecclesia se esse confidit“ nun doch noch den Text A von „Super unum aedificat“ an hinsetzten (so in B), oder von Anfang an eine Kombination beider Texte boten (so in C). Aber das ändert am Vorhandensein der Absicht, den Text A durch Text B zu verdrängen, nichts. Der Verfasser von B wollte nun den Schluß-

satz über Paulus, den er nicht mehr aufnahm, doch nicht ganz unbenutzt lassen und setzte in Erinnerung daran, daß auch Paulus Eph. 4, 4 sq. von der Einheit redet, statt „hanc ecclesiae unitatem“ des Textes A die Worte „hanc et Pauli unitatem“.

Man beachte, wie der Verfasser von B mit den Worten: 1. „Sed primatus Petro datur, et una ecclesia et cathedra una monstratur“ 2. „Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur“, zurückweist 1. auf Matth. 16, 18f., 2. auf Joh. 21, 15, die beiden Stellen, die er vorher angeführt hat. Mit den Worten „hanc et Pauli unitatem“ weist er auf eine Stelle hin, die er selber nicht bringt, die aber im Texte A zitiert ist. Das kann er um so eher, als ihm vielleicht schon in den Worten „Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur“ paulinische Reminiszenzen mitklingen. Man denke außer an Eph. 4, 4: „Unum corpus et unus spiritus etc.“ auch an Eph. 4, 11 ff.: „Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei etc.“.

Sind wir mit der Lesart „hanc et Pauli unitatem“ als ursprünglicher Lesart von B im Rechte, so folgt daraus: erstens, daß der Text B nicht der ursprüngliche sein kann, wie Batiffol meint, der die Worte „et Pauli“ beibehält. Denn B wird mit dieser Lesart nur unter Voraussetzung von A verständlich. Zweitens, daß der Text B nicht von Cyprian selber stammen kann. Denn die Lesart „et Pauli“ ist zwar kein völliger „non sens“, aber doch ein faux-pas, der eine fremde Hand verrät. Cyprian selbst wäre er kaum passiert.

6. Chapman, Harnack und Batiffol sind darin einig, daß Text B auf das novatianische Schisma abziele und die Gedanken zum Ausdruck bringe, die diese Krisis dem Bischof nahegelegt oder vielleicht erst in ihm entbunden habe. Dagegen wendet aber Turmel (S. 109 A. 1) mit Recht ein, daß es sich im novatianischen Kampfe doch nicht um den Primat Petri, um eine besondere Stellung des römischen Bischofs im Verbande der Gesamtkirche gehandelt habe. Die Frage war

lediglich die, ob Kornelius oder Novatian rechtmäßiger Bischof von Rom sei, und sie hatte die dogmatische Frage, ob die Kirche schwere Sünder wieder aufnehmen könne und dürfe oder nicht, also einen verschiedenen Kirchenbegriff, zum Hintergrund.

Unsere Untersuchung (vgl. oben S. 83ff. 91f.) hat ergeben, daß ein Schisma in der römischen Kirche für Cyprian prinzipiell und theoretisch (dogmatisch) keine andere Bedeutung hat, als ein Schisma in einer anderen Kirche. Wer sich in Karthago von seinem rechtmäßigen Bischof trennt, wird nicht weniger Schismatiker, als ein römischer Christ, der den rechtmäßig gewählten und geweihten Bischof von Rom nicht anerkennt, und dieser wieder nicht mehr als der karthagische Christ, der seinem Bischof die Anerkennung verweigert. Tritt ein karthagischer Christ mit dem schismatischen Bischof von Rom in Gemeinschaft, so wird er selber Schismatiker, das wird aber auch ein römischer Christ durch die Verbindung mit dem schismatischen Bischof von Karthago.

Wozu braucht Cyprian bei dieser Anschauung den Text seiner Schrift vor ihrer Übersendung an römische Bekenner zu ändern, zu pointieren, zumal wenn die Übersendung, wie Chapman (1903, 49) meint, gleichzeitig mit Ep. 54 geschehen sein soll, als sich die Bekenner schon an Kornelius und seine Gemeinde angeschlossen hatten? In Wirklichkeit erfolgte die Übersendung, wie Batiffol (S. 445) aus dem Wortlaut von Ep. 54, 4 mit Recht folgert, schon früher, als die Bekenner noch an Novatian hingen. Aber daß deshalb Text B der ursprüngliche sei, der dann erst zu A verallgemeinert worden wäre, kann daraus wieder nicht geschlossen werden. Ob Cyprian das karthagische oder das römische Schisma, oder beide zugleich im Auge hatte, machte für seine Argumentation keinen Unterschied, er brauchte darum von seinem Standpunkt aus den Text nicht anders zu gestalten. Galt ihm aber Rom als Hort und Zentrum der kirchlichen Einheit, so kann man erwarten, daß er dies in einer Programmschrift über die kirchliche Einheit jedem Schisma gegenüber unzweideutig hervorhob.

7. Text B verrät im Vergleich zu A einen Fortschritt, und zwar in der Richtung nach Rom. B ist nicht zu A verallgemeinert, sondern aus A zugespitzt worden. Der Klang in B ist exklusiver, konzentrierter, römischer. Die Worte von

der „una cathedra“, der „cathedra Petri“ können, wie wir sahen, cyprianisch gedeutet werden, die Worte „sed primatus Petro datur“ kaum mehr. Die wuchtige und unmißverständliche Apposition „pari consortio praediti et honoris et potestatis“ ist unterdrückt, nur der Kautschuksatz „hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus“ ist geblieben. Text A legt, wie oben (S. 11) hervorgehoben wurde, den Ton nicht auf Petrus, sondern auf die Einzahl: „super unum aedificat ecclesiam“, „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit“, „exordium ab unitate proficiscitur“. Text B rückt den Ton, wie die späteren und vielfach auch die heutigen Erklärer des Textes A (vgl. oben S. 11 A. 1) von der Einzahl auf Petrus: „super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat“, „sed primatus Petro datur“. Damit ist die Pointe des Beweisganges verbogen, oder vielmehr durch eine römische Pointe ersetzt worden.

Alles in allem: ich kann den Text B weder für cyprianisch noch für so ganz harmlos halten. Er beweist jedenfalls, daß man in De cath. eccl. unit. c. 4 nicht überall das fand, was man eigentlich darin haben wollte, und daß man deshalb mit einem Fingerdruck nachhelfen zu müssen glaubte. Freilich muß sofort anerkannt werden, daß die Änderung mit Maß und Zurückhaltung und — Vorsicht gemacht wurde. Das ganze Stück wurde um einen Ton höher transponiert, die oberen Töne wurden stärker angeschlagen, die Begleittöne abgeschwächt. Mehr durfte man damals auch noch nicht wagen. Wurde auch nicht grob geändert, und glaubte man auch vielleicht ganz im Sinne Cyprians zu streichen und zu unterstreichen, es war doch der Ansatz zu einer neuen Melodie, ein Wechsel auf die Zukunft, den diese eingelöst hat. Chapman glaubt nicht erst bei Beda und Pelagius II., sondern schon bei Gelasius I., ja bei Hieronymus und Optatus von Mileve Spuren des veränderten Textes nachweisen zu können (1902, 360ff.). Der Beweis führt aber beim besten Willen über eine bloße Möglichkeit nicht hinaus (vgl. Turmel S. 110). So bleibt es im höchsten Grade zweifelhaft, ob der Archetyp des veränderten Textes ins dritte Jahrhundert zurückreiche. Immerhin war er gegen Ende des Altertums da.

Haben wir uns aber nicht in eine petitio principii und in einen Zirkel verirrt, indem wir vom Text A ausgingen,

darnach die Gedanken Cyprians erforschten, darnach wieder den Text B ablehnten und den Text A für ursprünglich erklärten? Antwort: nein. Denn erstens wird der Text A von den ältesten und besten Handschriften geboten. Zweitens ergab dieser Text einen Einklang der Äusserungen Cyprians sowohl unter sich als mit seinem Verhalten im Ketzertaufstreit. Drittens finden sich, ganz abgesehen von De unit. c. 4, bei Cyprian Stellen schon vor dem Ketzertaufstreit, die einen Primat und eine Bedeutung der römischen Kirche als realen Einheitszentrums ausschließen.

Verzeichnisse.

1. Besprochene oder berücksichtigte Stellen aus den Schriften Cyprians (ed. Hartel).

De catholicae ecclesiae unitate
c. 1—3: 19
c. 3: 9
c. 4: 7. 9—22. 31—38. 42. 46. 47. 94f. 158—169
c. 5: 23—26. 72. 98. 125. 129. 137 A. 1
c. 4 u. 5: 26—31. 83
c. 7 u. 8: 22
c. 11: 86 A. 1
c. 12: 71. 79
c. 13: 86 A. 3 u. A. 5
c. 16: 108 A. 2
c. 23: 38. 57
c. 24: 76
De bono patientiae
c. 19: 51
De lapsis c. 15sqq.: 61
De habitu virginum
c. 10: 161
Sententiae episcoporum
Cyprians Einleitungsrede: 51—54. 58. 138 A. 1.
Sent. 17: 53
Sent. 79: 39 A. 1
Epistulae
1,1: 126
2,1: 65
3,3: 39 A. 1. 124 A. 1
4,1: 135
8: 63
8,1: 114 A. 1. 126 A. 2
9,2: 63
15: 124 A. 1
16: 124 A. 1
19,2: 143 A. 1
20,1: 62
20,3: 63
21,1: 126 A. 1
22,1: 126 A. 1
25: 65
25,1: 122
26: 60 A. 1
27,4: 122
28,2: 122. 161
29: 66 A. 1
30: 126 A. 2
30,1: 64. 126 A. 1.
30,5: 125
31,1 u. 2: 126 A. 1
32: 112 A. 2
33,1: 39. 44 A. 1. 66 A. 1. 143
34,4: 60 A. 1. 66 A. 1
35,1: 63. 66 A. 1
36,1: 126 A. 1
38: 66 A. 1
43,4: 51
43,5: 41. 86 A. 3
43,6: 135
44,1: 81. 92
44,3: 113
45,1: 64. 79. 114 A. 1. 135
45,2: 64. 89 A. 2. 126
45,3: 90 A. 1
45,4: 64
46,1: 78. 89 A. 1
46,2: 89 A. 1. 114 A. 1
47: 78. 114 A. 1.
48: 89
48,1: 126
48,3: 74—82. 87. 90
48,4: 81. 84
49.1: 28 A. 1. 78
49,2: 125
51,1: 78
52,1: 135
53: 126 A. 1
54,1: 78
54,4: 65. 167
55,1: 74—82. 87—89
55,2: 89 A. 2
55,3: 72. 123
55,4: 60 A. 1
55,6: 60. 65
55,8: 84 A. 1 und 2. 86 A. 4. 93. 113. 125
55,9: 28 A. 1
55,10 und 11: 87 A. 1
55,12: 89 A. 2
55,18: 61
55,21: 6. 55. 58. 60. 71. 73. 96 A. 4. 110
55,24: 6. 50 A. 1. 51. 82—86
55,30: 89
56,3: 112 A. 2

57,1: 39 A. 1. 66
57,5: 59. 60. 66 A. 1. 111 A. 1. 133
58,1: 125
58,1 und 2: 108 A. 2
59,1: 69 A. 1. 122
59,2: 122
59,3: 123
59,5: 20 A. 1. 113
59,6: 84 A. 2. 113
59,8: 61
59,9: 117
59,13: 61
59,14: 55. 73. 91 A. 1. 92—100. 102 A. 1. 103. 106 A. 1. 123. 131
59,15: 61
59,18: 144
59,19: 123. 125. 137 A. 1
59,20: 124
60,5: 64
61,1: 124
61,3: 78. 125
61,4: 64. 108 A. 2
62,1: 65
63: 134 A. 1. 152
63,1: 18 A. 1. 46 A 1. 125. 135 f.
63,13: 142 A. 1. 143 A. 1
63,17: 136
63,18: 108 A. 2. 136
64,1: 59—61. 87 A. 1
65,2 und 3: 87 A. 1
65,4: 87 A. 5
66,3: 53 A. 1
66,4: 39 A. 1
66,5: 124
66,8: 57. 86 A. 3. 128
67: 101—109
67,1: 122
67,1—5: 66
67,3: 113
67,5: 28 A. 1. 113. 117—119
67,6: 87 und A. 1. 106 A. 1. 125
67,8: 132
68: 109—120
68,1: 79
68,2: 51. 87 A. 5. 125
68,3: 57
68,4: 46 A. 1
69,1: 65. 89 A. 1. 126 A. 1.
69,3: 84 A. 3. 86 A. 4. 125
69,4: 22 A. 1
69,5: 84 A. 3
69,8: 49—51. 87 A. 5
69,9: 125
69,11: 39. 86 A. 1
69,17: 54
70,1: 65. 77. 86 A. 1
70,2: 86 A. 1. 87 A. 5
70,3: 42—45. 73. 86 A. 2
71,1: 86 A. 1
71,2: 47
71,3: 45—51. 73. 86 A. 1. 135 f. 163 f.
71,4: 65
72,1: 43 A. 1. 49. 61 f. 65
72,2: 65. 87 A. 1. 106 A. 1
72,3: 49. 55. 58. 61 f. 72. 110. 130
73: 53 f.
73,2: 79. 135
73,5: 161
73,6: 86 A. 2. 132
73,7: 11 A. 1. 39. 42—45. 73. 95. 161
73,9: 86 A. 1
73,13: 135
73,20: 135
73,24: 86 A. 1
73,25: 51
73,26: 54. 65. 72. 133 A. 1
74: 119. 130. 132
74,1: 68
74,2: 135
74,3: 135
74,4: 86 A. 1
74,5: 86 A. 1 u. A. 2
74,8: 68
74,9: 135 f.
74,10: 20 A. 1. 44 A. 1. 68 f. 129. 135
74,11: 20 A. 1
75 (Firmil.): 119. 130
75,2 u. 3: 69
75,5: 136 A. 1
75,6: 64. 69
75,16: 39 A. 1. 70
75,17: 70. 149 A. 1
75,19: 135
75,23: 136
75,24 u. 25: 70

2. Namen.

Adam 4. 16 A. 1. 46. 91. 98. 130 A. 1. 134
Anicetus 148
Augustinus 57. 68. 144. 152
Bardenhewer 7. 159
Baronius 52 A. 2
Bartoli 4
Basilides, spanischer Bischof 101—109
Batiffol 5. 6 A. 4. 8. 28 A. 2. 52 A. 2. 68 A. 1. 69 A. 2. 95. 100. 103 A. 3. 106 A. 1. 108 A. 1. 111. 114 A. 1. 117. 145 A. 1. 159. 164. 166 f.
Beda Venerabilis 164. 168
Benson 4. 15 A. 1. 102 A. 2
Boehmer 96. 145 A. 1
Bonifatius I. 92
Bonifatius II. 92
Bonifatius VIII. 150
Bonwetsch 4 A. 15

Chapman 3. 6 A. 4. 12. 15 A. 1. 20 A. 1. 36 A. 2. 41. 44 A. 1. 50 A. 1. 63. 87—92. 96 A. 1. 4. 158—169

Damasus I. 92
Delarochelle 4. 5 A. 1. 16 A. 1
Dionysius von Alexandrien 151
Döllinger 2 A. 1. 102 A. 1. 146 A. 3
Drey 1 A. 1. 20 A. 1. 79. 82 A. 1. 115 A. 1
Duchesne 95 A. 1. 106 A. 1. 108 A. 1. 111 A. 2. 118 A. 2

Ehrhard 4. 52 A. 2. 153 A. 1
Ernst 4. 42 A. 1. 47f. 49 A. 1 u. 2. 52 A. 2 und 3. 53. 54 A. 1. 56—58. 61. 68 und A. 1. 109. 110 A. 1. 113 A. 1. 150 A. 1. 151 A. 1
Esser 1. 145 A. 1

Fechtrup 52 A. 2. 68 A. 1. 119 A. 2
Felicissimus 6. 77. 103. 122
Firmilian von Caesarea 69—71. 149
Fortunatus 100 A. 2
Funk 5. 74. 104 A. 1. 114 A. 1. 119 A. 1. 146 A. 4

Gelasius I. 33. 80 A. 1. 168
Goetz 4
Granderath - Kirch 1 A. 2. 132 A. 1. 155 A. 1
Gregor VII. 58. 103 A. 1
Gregor XVI. 123 A. 1
Grisar 52 A. 2
Guignebert 146 A. 2

Hackenschmidt 98
Harnack 5. 20 A. 1. 44 A. 1. 46 A. 1. 48 A. 1. 52 A. 2. 63 A. 3. 71 A. 1. 72f. 75 A. 2. 95 A. 1. 96 A. 3. 102 A. 1. 103 A. 1. 107 A. 1. 108 A. 1. 113 A. 1. 133 A. 1. 142—144. 145 A. 1. 147 A. 1. 148 A. 1, 2 u. 3. 153 A. 3. 159. 166
Hieronymus 33f. 168
Hippolytus 92. 149
v. Hoensbroech 2 A. 2. 3. 7.
Hormisdas 80

Ignatius von Antiochien 28 A. 2. 144f. 147
Joseph II. 63 A. 2
Irenaeus 95f. 145. 140. 151
Jülicher 52 A. 3

Kallistus 60. 103 A. 1. 106 A. 1. 119. 148 u. A. 3
Kattenbusch 25 A. 2
Klemens von Rom 147
Kneller 4. 5 A. 1. 7. 11 A. 1. 12. 16. 19f. 26f. 27 A. 1 und 2. 31—38. 44 A. 1. 45. 93. 95. 145 A. 1
Koch, H. 52 A. 3
Koch, W. 52 A. 3
Kolbe 4
Kornelius 6. 50. 55. 64. 66 und A. 2. 74—84. 88. 100. 106 A. 1. 113 A. 1. 117. 122—125
Krüger 4. 48 A. 1. 52 A. 2 und 3. 159
Kunze 25 A. 2

Langen 4
Leimbach 4
Liberius 92
Loofs 4
Lucius I. 66. 117. 124
Luther 146

Marcianus von Arles 109—120
Martialis, spanischer Bischof 101—109
Mattes 52 A. 2
Möhler 8 A. 2
Monceaux 4. 95 A. 1
Müller, Karl 4

Nelke 3. 42 A. 2. 48 A. 1. 49 A 2. 52 A. 2 und 3. 54 A. 1. 55 A. 1. 59 A. 1. 61 A. 2. 63 A. 2. 68 A. 1. 106 A. 1. 107. 120. 142 A. 1
Nikolaus I., Papst 40. 89 A. 2. 135 A. 1
Novatian 6. 50 und A. 1. 74—84. 92. 109—116

Optatus von Mileve 168
Origenes 149
Oswin von Northumberland 155

Pamelius 20 A. 1
Pelagius I. 32
Pelagius II. 164. 168
Peters 3. 52 A. 2. 68 A. 1 120
Pius VI. 63 A. 2. 123 A. 1
Pius VII. 123 A. 1
Pius IX. 140
Pius X. 56 A. 2
Poschmann 5. 12. 14—18. 25. 27 A. 2. 29 A. 1. 40. 44 A. 1. 45—48. 52 A. 2. 50 A. 1. 59 68. 75 A. 1. 76. 87—92. 94f. 100 A. 2. 102 A. 1. 105. 108 A. 1. 110f. 113 A. 1. 119 A. 2. 120. 127—137. 142 A. 1. 163 A. 1
Ps.-Isidor 36
Puller 15 A. 1

Rauschen 5
Reinkens 4
Rieß 3. 14 A.1. 44 A.1. 91 A.2. 100 A.2. 114 A.1. 116 A.1.
Ritschl, A. 4.
Ritschl, O. 4. 52 A. 2. 73 A.1. 142 und A.1
Rohr 80 A.1
Rolffs 148 A.3.

Sägmüller 85 A.1.
Saltet 106 A.1
Seeberg 4
Sell 4. 41 A.2. 153 A.2. 156 A.1
Sergius I. 92
Sixtus II. 150
v. Soden 48 A.1. 52 A.1, 2 und 3. 54 A.1. 55 A.1. 67. 73 A.1. 106 A.1. 108 A.1. 111 A.2. 118 A.2. 145f.
Sohm 4. 41. 120
Stephan I. 64. 66—71. 101—120.
Stiglmayr 145 A.1
Symmachus 92

Tertullian 53 A.1. 95f. 134. 145 A.1. 148f.
Theodor Studita 34
Therapius 59—61
Thomas von Aquin 146
Tixeront 4. 128 A.1. 159
Turmel 5. 6 A.4. 16 A.1. 30 A.1. 48 A.1. 52 A.2. 68 A.1. 79 A.1. 95 A.1. 96. 107 A.2. 108 A.1. 111f. 113 A1. 134 A.1. 145 A.1. 159. 166. 168

Vigilius 85
Viktor 119. 148f. 151
Vincenz von Lerinum 58. 103 A.1.

Watson 159.
Wiclif 103 A.1
Wilhelm I. 140
Winkler 20 A.1

Berichtigung: S. 22 ist in der dritten Zeile des neuen Absatzes zu lesen: auf d e r Verbindung, statt: auf d i e Verbindung.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Einleitung. Stand der Frage 1
II. Charakter der Schrift De catholicae ecclesiae unitate . 6
III. De catholicae ecclesiae unitate c. 4 9
IV. De catholicae ecclesiae unitate c. 5. Vergleich mit c. 4 23
V. Knellers Erklärung von De unitate c. 4 31
VI. Die Bischöfe Nachfolger Petri Epp. 70,3 und 73,7: „Origo et ratio unitatis" 38
VII. Ep. 71,3: Petrus beanspruchte keinen Primat. Bedeutung des Wortes „Primatus" 45
VIII. Cyprians Eröffnungsrede auf dem Septemberkonzil 256 51
IX. Die Souveränität der Bischöfe. Ep. 64,1: Die Angelegenheit des Bischofs Therapius 54
X. Der Grund, warum die Bischöfe mit Rom verkehren 61
XI. Cyprians „Exkommunikation". Sein Urteil darüber. Firmilian von Caesarea. Cyprians Verhalten steht im Einklang mit seinen Grundsätzen 67
XII. Ep. 48,3: „Matrix et radix ecclesiae catholicae" 74
XIII. Bedeutet die Verbindung mit Rom die Verbindung mit der katholischen Kirche? Epp. 48,3 und 55,1. Ep. 55,24. Die Voraussetzungen des Bischofsamtes 80
XIV. Die Bedeutung eines Schismas in der römischen Kirche und in andern Kirchen 87
XV. Ep. 59,14: „Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est". Jeder, auch der römische, Bischof hat nur eine „portio gregis", und Rom ist keine Appellationsinstanz 92
XVI. Ep. 67: Die Angelegenheit der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis 101
XVII. Ep. 68: Die Angelegenheit des Marcianus von Arles 109
XVIII. Cyprians Ton in den Briefen nach Rom und in den Briefen an andere Bischöfe. Collega. Papa 121
XIX. Nochmals Cyprians Folgerichtigkeit (S. 127—137). Die Unfehlbarkeit. Heil. Schrift und „Tradition" 127
XX. Cyprians streng episkopalistischer Kirchenbegriff . . . 137
XXI. Das Papsttum in Geschichte, Kirchenrecht und Dogma . 144

Anhang: Der Text in De catholicae ecclesiae unitate c. 4 . . 158
Verzeichnis der besprochenen oder berücksichtigten Cyprianstellen 170
Namenverzeichnis . . . . 171—173

Von Professor Dr. ***Hugo Koch*** *erschien früher in unserm Verlage:*

Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. — **Virgines Christi.** Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 1907. M. 3.50

(In Texte u. Untersuchgn. z. Gesch. d. altchristl. Lit. etc. 31,2.)

Ferner erschienen vom Verfasser noch:

Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung.

(Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. I. Bd. 2. und 3. Heft.) Mainz, Kirchheim (jetzt Paderborn, Schöningh) 1900.

Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.

Braunsberg, Hans Grimme 1907.

Die Ehe Kaiser Heinrichs II. mit Kunigunde.

(Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, 5. Heft.) Köln, Bachem 1908.

Druck von Julius Abel, Greifswald.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, FÜNFTER BAND, HEFT 1

DER GANZEN REIHE XXXV, 1

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1910

IRENAEUS
GEGEN DIE HÄRETIKER

ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΤΗΣ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ

BUCH IV u. V

IN ARMENISCHER VERSION ENTDECKT

VON

Lic. Dr. **KARAPET TER-MĔKĔRTTSCHIAN**
z. Z. BISCHOF IN TAURIS (PERSIEN)

HERAUSGEGEBEN VON

Lic. Dr. **ERWAND TER-MINASSIANTZ**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

IRENAEUS
GEGEN DIE HÄRETIKER

ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΤΗΣ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ

BUCH IV u. V

IN ARMENISCHER VERSION ENTDECKT

VON

Lic. Dr. **KARAPET TER-MĔKĔRTTSCHIAN**
z. Z. BISCHOF IN TAURIS (PERSIEN)

HERAUSGEGEBEN VON

Lic. Dr. **ERWAND TER-MINASSIANTZ**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 5. BAND HEFT 2

35. BAND HEFT 2

Druck von August Pries in Leipzig.

VORWORT.

In der Vorrede unserer Ausgabe der Schrift des hl. Irenäus »zum Erweise der apostolischen Verkündigung«[1] schrieb der Mitherausgeber Herr Lic. Dr. Karapet Ter-Mĕkĕrttschian über die Entdeckung und Herausgabe Folgendes, was hier voranstehen möge: »Im Dezember 1904 durchblätterte ich die Handschriften, die in der Gottesmutterkirche der Stadt Eriwan aufbewahrt sind, und wurde in einer derselben durch die Entdeckung umfangreicher Bücher unter dem Namen des Irenäus überrascht. Das erste dieser Bücher, denen ein Capitelverzeichnis vorangeht, führt den Titel: ‚des Irenäus Erweis der apostolischen Verkündigung'. Darum dachte ich zuerst, daß das ganze die armenische Übersetzung der in Euseb. h. e. V 26 erwähnten, an Marcianus gerichteten Schrift *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* sei. Doch überzeugte mich ein genaueres Nachsehen, daß hier an erster Stelle die beiden letzten Bücher des großen ketzerbestreitenden Werkes des Irenäus vorlagen, welche auch richtig mit einer Unterschrift: ‚Des Irenäus 5 Bücher der Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis' endeten. Erst danach folgte unter der wiederholten Aufschrift: ‚Erweis der apostolischen Verkündigung', die bisher für verloren gehaltene Schrift desselben Verfassers«.

Nachdem wir nun die oben erwähnte, bis dahin als verloren gegoltene Schrift des hl. Irenäus mit einer deutschen Übersetzung herausgegeben hatten, traten wir mit der Verlagsbuchhandlung in Verbindung, mit dem Vorschlag, alle armenisch erhaltenen

---

1) In armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mĕkĕrttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz, mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack. Leipzig 1907. (= Texte und Unters. etc. 31, 1).

Reste des Irenäus in einem Bande zu veröffentlichen. Der Herr Verleger sagte sofort zu und wir haben die Arbeit begonnen. Bald mußten wir aber die ursprüngliche Absicht fallen lassen, da einerseits der Mitherausgeber Herr Lic. Dr. Karapet Ter-Měkěrttschian, — der geistig bedeutendste und gelehrteste Prälat der armenischen Kirche —, im Jahre 1907 zum Verweser des Bistums Aderbejdjan (Tauris) gewählt, dorthin abreisen mußte, und 1909 zum Bischof ordiniert, bis heute noch in Tauris weilt, ohne irgendwie an der Herausgabe der ursprünglich gemeinsam geplanten Arbeiten teilnehmen zu können. Andererseits aber mußte der Unterzeichnete den schweren Entschluß fassen, aus dem Kloster Etschmiadsin auszutreten. Deshalb hielt ich es für angemessen, mit Einverständnis des Herrn Professor Adolf Harnack und der Verlagsbuchhandlung, wenigstens die beiden letzten Bücher des Werks »Adversus haereses« herauszugeben, welche nun hiermit der Öffentlichkeit übergeben werden.

Leider ist es unmöglich, viel neues über die Handschrift, über die Zeit der Übersetzung, über das Original usw. hinzuzufügen. Deshalb muß ich hier fast alles wiederholen, was wir im Vorworte zu der *ἐπίδειξις* schon gesagt haben.

Die Handschrift, in der sich die beiden Bücher des Werks »Adversus haereses« befinden, ist auf Befehl des jüngsten Bruders des Königs Heṭum von Cilicien (1226—1270), des gelehrten Erzbischofs Johannes, vielleicht in den Jahren 1270—1289, hergestellt (Johannes ist 1259 zum Bischof geweiht worden und im Jahre 1289 gestorben).

Um welche Zeit sind diese Irenäus-Schriften ins Armenische übersetzt worden? Sicher ist diese Frage nicht zu entscheiden, aber alle Anzeichen, welche vorhanden sind, sprechen dafür, daß sie etwa zwischen 650—750 übersetzt worden sind. So finden wir den »Erweis« sowohl, als auch das 4. Buch des Werks »Adversus haer.« in einer Abhandlung des bekannten Schriftstellers des 8. Jahrhunderts, Stephanus Philosophus Siuniensis citiert (Ararat 1902, März—April-Heft). Vielleicht ist dieser Stephanus Siuniensis der Übersetzer der Irenäus-Schriften, wie er ja so vieles ins Armenische übersetzt hat. Dagegen spricht aber der Umstand, daß zwei von Stephanus gebrauchte Citate auch in einem dogmatischen Schreiben sich befinden, welches »dem seligen Wardapet Sahak, dem Katholikos der Armenier und großen Übersetzer«

zugeschrieben wird (Buch der Briefe. Tiflis 1901, S. 413—482). Wenn der Verfasser der genannten Abhandlung wirklich ein armenischer Patriarch ist, also der Titel auf keinem Mißverständnis beruht, so ist nur an Sahak III. zu denken (von 678 bis gegen Ende des Jahrhunderts. Vgl. Erw. Ter-Minassiantz, Armenische Kirche etc. S. 136f.); dann müßten also die Werke des Irenäus schon vor Stephanus Siuniensis in armenischer Übersetzung vorhanden gewesen sein. Man hat zwar versucht jene Abhandlung einem anderen späteren Sahak Wardapet zuzuschreiben, aber bis jetzt sind diese Versuche erfolglos und ohne genügendes Beweismaterial geblieben.

Auch innere Gründe sprechen dafür, daß die Irenäus-Schriften von der Mitte des 7. bis um die Mitte des 8. Jahrhunderts ins Armenische übersetzt worden sind. Die Citate, die aus diesen Schriften entnommen sind, dienen dazu, die Unverweslichkeit des Leibes Christi zu beweisen. Diese Frage aber wurde in Armenien eben um die oben angegebene Zeit am lebhaftesten behandelt.

Nach wie vor bleibt sehr schwer zu bestimmen, aus welcher Sprache die Schriften des Irenäus übersetzt worden sind. Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß die beiden letzten Bücher des Werks »Adversus haer.« von demselben Übersetzer herrühren, wie der »Erweis«; sie stimmen nicht nur in der Sprache und Ausdrucksweise ganz genau überein, sondern haben gleich am Anfang, nicht zufällig, eine gemeinsame Überschrift: »Erweis der apostolischen Verkündigung«. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Übersetzer entweder selber diese drei Bücher als eine Einheit zusammengefaßt, oder auch in solcher Einheit vorgefunden.

Die Frage, die wir im Vorworte der »apostolischen Verkündigung« gestellt haben: Sind nicht alle fünf Bücher des Werks »Adversus haereses« ins Armenische übersetzt worden?, können wir jetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten. Es ist bekannt, daß Stephanus Roszka aus Polen (1670—1739) in seiner Chronologie berichtet, die Armenier hätten die fünf Bücher des Irenäus gegen die Häresien »sehr ausdrucksvoll in die armenische Sprache übersetzt« (vgl. Daschian, Handschriftenkatalog der Wiener Mechitharisten-Bibliothek, Wien 1895, S. 680). Daschian fügt noch hinzu, Stephanus hätte das vollständige Exemplar jener Bücher, »das jetzt leider verloren zu sein scheint«, in seinem

Wörterbuch öfters citiert. Unsere frühere Meinung, daß auch Stephanus vielleicht nur die uns vorliegenden Bücher gekannt hat, ist nun auf das Beste bestätigt worden. Nach Daschians Angabe sind nur zwei Abschriften des genannten Wörterbuches des Stephanus Roszka noch vorhanden, eine in der Bibliothek der Antonianer in Konstantinopel, die andere in der Bibliothek der Mechitharisten zu Venedig. Ich habe durch die gütige Vermittlung des gelehrten armenischen Ex-Patriarchen, Erzbischof Malachia Ormanian in Konstantinopel alle Citate aus den Irenäus-Schriften im Wörterbuche des Stephanus Roszka aus dem Exemplare der Antonianer abschreiben lassen. Den Antonianern, sowie besonders Herrn Erzbischof Malachia Ormanian möchte ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank dafür aussprechen. Jene Citate sind hinter dem 5. Buche des »Adversus haer.« gedruckt worden (siehe S. 246—250). Im Wörterbuche des Stephanus Roszka steht hinter jedem Worte ein armen. Buchstabe, welcher 1, 4 oder 5 bedeutet; dann folgt das Citat. Daraus erklärt es sich, wie es kommt, daß Daschian meint, Stephanus hätte alle 5 Bücher gekannt und citiert. In Wirklichkeit steht die Sache anders. Ich habe fast alle Citate identificiert und hinter denselben angegeben, aus welchem Buche, bezw. Kapitel sie entnommen sind. Es ergab sich, daß sämtliche Citate aus dem 4. und 5. Buche des Werks »Adversus haer.« und aus dem »Erweis der apostolischen Verkündigung« herstammen. Das 4. Buch hat Stephanus Roszka für das 1. genommen, das 5. für das 4., die »Apostolische Verkündigung« aber für das 5. Buch des Werks »Adversus haer.« (Nach dem 4. und vor dem 5. Buch steht: Viertes Buch. Fünftes Buch; nach dem 5. Buch aber steht: Des Irenäus 5 Bücher der Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis. Vgl. S. 149—150 und 245).

Es bleiben uns nur noch einige Bemerkungen über das Original der armenischen Übersetzung. Es sei im voraus bemerkt, daß auch diese Frage jetzt noch nicht mit Bestimmtheit beantwortet werden kann. Denn einige Zeichen weisen auf einen syrischen Ursprung hin, andere aber sprechen für eine griechische Vorlage.

So z. B. im Buch IV 7 1 führt Irenäus ein Citat aus dem Magnificat an, das er der Elisabeth zuschreibt (vgl. Z. f. nt. W. 1906, S. 191 f.). Der Name ist im armenischen Text »Elišabeth« geschrieben. Das ist eine syrische Form. Ebenso auch die im

»Erweis« citierte Zachariasstelle (Cap. 9_9. Vgl. »Erweis« Cap. 65), welche eine wörtliche Übersetzung des syrischen bezw. des hebräischen Textes darbietet: »Auf einem Füllen, dem Jungen einer Eselin« = ܒܪ ܐܬܢܐ. Weiter an zwei Stellen des 4. Buches (Cap. 29_5 und 34_2) wird der Prophet Maleachi citiert, aber sein Name wird in der Übersetzung mit »Engel« oder »Bote« wiedergegeben. »Wovon in dem Zwölfprophetenbuch der Engel also vorhergesagt hat«, und »Schön aber auch unter den Propheten sagt der Engel«. Ob nun dieser Ausdruck von Irenäus selbst herstammt, oder der armenische Übersetzer es vom syrischen malaka (ܡܠܐ ܟܐ) übertragen hat, läßt sich leider nicht entscheiden.

Wenn man hiernach geneigt wäre, die armenische Übersetzung der uns zugekommenen Bücher des Irenäus als aus dem Syrischen geflossen zu denken, so ist doch nicht zu verschweigen, daß die angegebenen Gründe nicht durchschlagend sind und andere ebenso wichtige Gründe dagegen sprechen.

Die aus Genesis 1_1 im »Erweis« citierten hebräischen Worte: »Baresit bara elowim basan benuam samenṭares« sind wohl ohne Zweifel bei der griechischen Transkription so entstellt worden. Ein syrischer Übersetzer wäre wahrscheinlich auf den ursprünglichen Wortlaut dieser Stelle gekommen und hätte sie berichtigt, so daß der von ihm abhängige Armenier die Worte in einer richtigen Form wiedergegeben hätte. Dazu kommt noch, daß in der Periode, wo diese Bücher nach unserer Vermutung ins Armenische übersetzt wurden, der syrische Einfluß auf die armenische Kirche nachgelassen und der griechische bedeutend zugenommen hatte. Gerade diese Periode ist sehr reich an Übersetzungen aus dem Griechischen, und der oben genannte Stephanus Siuniensis ist einer der eifrigsten Übersetzer gewesen. Und endlich die ganze Sprachweise der Übersetzung verrät eher eine griechische als eine syrische Vorlage. Darum bin ich jetzt der Meinung, daß die Irenäus-Schriften wahrscheinlich aus dem griechischen Original ins Armenische übersetzt worden sind.

Der armenische Text hat keine Capiteleinteilungen. Nur vor dem 4. Buch steht eine Art Capitelverzeichnis (vgl. S. 1—6), welches nur das 4. Buch betrifft. Deshalb habe ich, um die Vergleichung mit der lateinischen Übersetzung zu erleichtern, die Capiteleinteilungen der Harvey'schen Ausgabe übernommen.

Zuletzt möchte ich meinen besten Dank Herrn Professor Adolf Harnack und der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung aussprechen, welche sich mit mir einverstanden erklärten, das Buch (außer dem Vorworte) in der Etschmiadsiner Klosterdruckerei unter meiner Aufsicht und Verantwortung zu drucken. Damit ging nicht nur die Arbeit rascher vorwärts, sondern wurde mir zugleich die Möglichkeit gegeben die Korrekturen zu beaufsichtigen und zu besorgen, was mir anderenfalls nicht möglich gewesen sein würde.

Erwand Ter-Minassiantz.

März 1910
Alexandropol.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
Vorwort	III
Capitelverzeichnis	1
Adversus Haereses Buch IV	7
Adversus Haereses Buch V	150
Irenäus-Citate aus dem Wörterbuche des Stephanus Roszka	246
Schriftstellenregister	251—264

ԻՐԵՆԻՈՍ 29v.

(ԳԼԽԱԿԱՐԳՈՒԹԻՒՆ)

[1] Ապացոյց՝ զի Տէր զմի միայն զԱստուած Հայր գիտել։

[2] Խնդիր յաղագս՝ Գոհանամ զքէն Հայր, Տէր երկնի և երկրի։

[3] Ապացոյց այնր՝ զ՛ի ձեռն Մովսիսի աւրէնսդրութիւնն զոլ պատգամս Քրիստոսի։

[4] Մեկնութիւն առակին մեծատանն և աղքատին Ղազարու։

[5] Ապացոյց՝ զի զարարիչն միայն Տէր զկատարեալ Հայրն և զԱստուած զմեծ թագաւորն գիտէր։

[6] Ո՞յք էին աշակերտեալքն ի Տեառնէ և ո՞յք, որք ոչ ընդունէին զնորա զբանսն։

[7] Ապացոյց՝ զի երկին և երկիր անցցէ, իսկ արարողն զսոսա Աստուած միշտ կա մնայ, և նա է Հայր Տեառն մերոյ։

[8] Զի՞նչ պատճառք զերկին և զերկիր անցուցանելոյ։

[9] Ընդէ՞ր լքեալ թողեալ եղև Երուսաղէմ։

[10] Ապացոյց՝ զի առժամանակեա աւրէնսդրութիւնն տուեալ եղև։

[11] Զի Քրիստոս է, որ ածէ ի վերայ զաւրն, իբրև զհնոց վառեալ։

[12] Ապացոյց այնր՝ զնոյն Աստուած զառժամանակեայսն և զյաւիտենականսն առնէն։

[13] Զիարդ Տէր զայն, որ ի մորենւոյն խաւսեցաւ ընդ Մովսէսի, խոստովանէ զոլ Աստուած կենդանեաց։

[14] Զի Աբրահամ ետես զՔրիստոս։

[15] Զի միևնոյն հաւատ է Աբրահամու և մեր։

[16] Զի՞ է, զի Աբրահամ մատուցանէր զորդին պատարագ Աստուծոյ։

[17] Զի՞նչ է՝ Ոչ ոք ճանաչէ զՀայր, եթէ ոչ Որդի և ում Որդին յայտնեսցէ։

[18] Զիարդ զխոստումն, զոր խոստացաւ Աստուած Աբրահամու, Քրիստոս կատարեաց։

[19] Ընդէ՞ր հրէայք վրիպեցին յԱստուծոյ։

30r. [20] Ապացոյց այնր՝ զի Աբրահամ ժառանգէ զարքայու|թիւնն։

[21] Ընդէ՞ր առաւելեալ է արդարութիւնն մեր յոլովագոյն, քան զդպրացն և զփարիսեցւոցն։

[22] Ընդէ՞ր արար Աստուած զմարդն և զհարսն ընտրեաց և զմեզ առ ինքն կոչեաց։

[23] Զի՞նչ ինչ մատուցանէ առ Աստուածն ծառայութիւն։

[24] Եւ ընդէ՞ր աւրինադրութիւն ժողովրդեանն տուեալ եղև այսպիսի։

[25] Եւ ի ժողովրդեանն և յեկեղեցւոջ գոլ պատուիրանքն։

[26] Վասն խստութեան և անհնազանդութեան մարդկան տուեալ եղեն։

[27] Եւ ընդէ՞ր թլփատութիւն տուաւ ժողովրդեանն և խտըրմունք շաբաթուցն։

[28] Եւ զի՞նչ ունի պատճառս։

[29] Ի՞ւ իւիք զանազանեալ է տասն պատգամն յայլոց պատուիրանացն։

[30] Ապացոյց՝ զի ոչ վասն իւր և ոչ կարաւտեալ Աստուած պաշտաման նոցա, զՂևտականն պատուիրեաց զաւրէնսն։

[31] Զի՞նչ խնդրէր Աստուած ի մարդկանէ՝ անպակաս ելով։

[32] Զիարդ Տեառն անուն Յիսուսի Քրիստոսի իւր Հայրն ցուցանի։

[33] Յաղագս զոհից և պատարագաց։

[34] Եւ զի՞նչ են, որք ճշմարտութեամբն մատուցանեն։

[35] Զո՞յց գաղափար էառ ժողովուրդն։

[36] Զիարդ անհասանելին և անքննելի առնելով զըստ մեզս աշխարհ ցուցեալ լինի։

[37] Ըստ ի՞մ իմիք գիտելի է Աստուած։

[38] Ապացոյց՝ զի Հայրն ամենեցուն ինքն ի ձեռն իւր ես-
տեղծ զմարդն։

[39] Ո՞յք են ձեռքն Աստուծոյ։

[40] Ո՞յց ասաց Աստուած՝ Արասցո՛ւք մարդ։

[41] Ո՞ւստ(ի) է գոյութիւն եղելոցն։

[42] Ապացոյց՝ զի Տէր միշտ ընդ Հաւր է և Հոգին մարգա-
րէական։

[43] Զիարդ անտեսանելով Աստուած տեսանի։

[44] Ի ձեռն քանից տեսակաց Բանն Աստուծոյ զինք ցուցանէ։|

[45] Զիարդ և ի ձեռն գործոց մարգարէանային մարգարէքն 30v.
զհանդերձեալսն։

[46] Զիարդ յԱբրահամ յառաջագոյն տպաւորեցաւ հաւատս
մեր։

[47] Մեկնութիւն գործոց հարցն։

[48] Ընդէ՞ր լուաց զոտս աշակերտացն Տէրն։

[49] Զիարդ ի սկզբանէ նմանապէս ամենեցուն խնամ տա-
նելով Աստուած ցուցանի։

[50] Յաղագս այնր՝ ոչ դուք վաստակեցարուք, այլք վաս-
տակեցին և դուք ի վաստակս նոցա մտէք։

[51] Ընդէ՞ր Պաւղոս ասէ զինքն աւելի քան զամենեսին
վաստակել։

[52] Զիարդ այն, որ յանթլփատութեան հաւատն և ի սկըզ-
բանն և ի վախճան ցուցանի։

[53] Զի՞նչ է գանձ ծածկեալ յագարակի։

[54] Ապացոյց այնր՝ է եկեղեցւոյն միայն ուղղապէս պա-
տահեալ գրոց։

[55] Եւ յաղագս երիցանցն անիրաւաց, որպիսեաւք պարտ
և արժան է վարդապետեաւք վարիլ։

[56] Յաղագս ի սկզբանց եղելոց գայթմանց։

[57] Եւ յաղագս ի ժողովրդենէն յանցանաց։

[58] Ապացոյց այնր՝ զմին և զնոյն զԲանն Աստուծոյ մատակարար և սկզբանցն և այժմուցս գոլ։

[59] Ըստ իմ իմիք խստացոյց Աստուած զսիրտն փարաւոնի և զծառայիցն նորա։

[60] Ընդէ՞ր ըստ հրամանին Աստուծոյ անաւթս յեգիպտացւոցն առ ժողովուրդն յելին և յայնցանէ զխորանն յանապատին կազմեաց։

[61] Զիարդ միենոյն և ժողովրդեանն ել՝ յԵգիպտոսէ և եկեղեցւոյն՝ ի հեթանոսաց ցուցեալ եղև։

[62] Մեկնութիւն Ղովթա դստերացըն որդեծնութեան։

[63] Ապացոյց զմի և զնոյն (Աստուած) Հայր մեր և նոցա։

[64] Զի՞նչ հոգևոր աշակերտն, որ քննէ զամենեսեան և ինքն
31r. ոչ | քննի։

[65] Եւ ո՞յք են քննեալքն։

[66] Զիարդ քննին հեթանոսք։

[67] Զիարդ քննեալ լինին հրէայք։

[68] Ապացոյց՝ զի երկուս գալուստս մարգարէքըն զՔրիստոսի քարոզեցին։

[69] Զիարդ քննին Մարկիոնեայքն։

[70] Զիարդ քննեալ լինին Վաղենտինեայքն ամենեքեան և այլք գիտնականքն։

[71] Զիարդ քննեալ լինին աբի(?)Աբիոնեացիքն։

[72] Զիարդ քննեալ լինին, որք կարծեաւք ասեն զՏէր երևել։

[73] Զիարդ քննեալ լինին սուտ մարգարէքն։

[74] Զիարդ քննեալ լինին, որք հերձուածսն գործեն և ամենեքին, որ ի բաց զատուցանեն զինքեանս յեկեղեցւոյ։

[75] Զիարդ հաստատուն է ամենայն ինչ եկեղեցականին։

[76] Ապացոյց այնր՝ միայն զեկեղեցի կատարեալ ունել զսէրն, և զՀոգին Աստուծոյ ի սա հանգչել։

[77] Ապացոյց՝ զի ի միջէ իմեմնէ Աստուծոյ մարգարէքն
և Քրիստոս։

[78] Զիարդ մարգարէքն զամենայն ինչ յառաջագոյն ասա-
ցին, զորս Քրիստոսն գործեաց։

[79] Զի անդամք են մարգարէքն Քրիստոսի։

[80] Եւ զիարդ· իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ, ըստ որում էրն
անգ(դ?)ամ, ըստ այսմիկ և մարգարէացան։

[81] Առ որ ասեն, թէ զի՞նչ նորագոյն եկեալ եբեր Քրիս-
տոս։

[82] Առ որ ասեն, թէ է ինչ, որ ի կամարարէն ասել զմար-
գարէսն, և է ինչ, որ յաշխարհարարէն։

[83] Զիարդ յաղագս նոցունց բայից զանազան են առ մի-
մեանս Վաղենտինայքն։

[84] Ապացոյց ի Տէց (?) բանիցն, խոստովանելով զինքն յայնմ
(հ?)աւր է առաքիլ, յորմէ և մարգարէքն եկին Աստու-
ծոյ և հարքն ընտրեցան։

[85] Ապացոյց այնր՝ զմարդն զազատն և զինքնիշխանն և
զկամսն զոլ առ ինքնին՝ ախորժել | զլաւագոյնսն և 31v.
զընդդէմսն։

[86] Ապացոյց այնր՝ ոչ բնութեամբ զոմանս բարիս և զո-
մանս վատթարս եղանիլ։

[87] Ընդէ՞ր ի վերայ մարդւոյն ընտրութենէ կա բարին։

[88] Զի՞նչ է պատճառք այնր՝ ոչ ի սկզբանէ կատարեալք
եղանել զմարդն։

[89] Եւ ըստ որո՞ւմ իմիք ամենայնք եղեալքն պակասեալ
գտանին ի կատարելոյն։

[90] Եւ ու(ս?)տի է պակասուածն։

[91] Զի՞նչ է ի Պաւղոսէ ասացեալն՝ կաթն ձեզ արբուցի, ո՛չ
կերակուր։

[92] Զի՞նչ է գիտութիւն բարոյ և չարի։

[93] Զիարդ մարդւոյն անհնազանդ եղելոյ՝ Աստուած զաւ-
րացոյց, ի ձեռն հլութեանն լաւագոյն լինել զմարդն։

[94] Զի՞նչ է ի մարգարէէն ասացեալ՝ Ես Աստուած Նախանձաւոր. առնեմ խաղաղութիւն և հաստատեմ զչար։

[95] Ապացոյց՝ զի ոչ այլ է, որ զհանգիստն ետ Հայր և այլ, որ զհուրն պատրաստեաց Աստուած, այլ մի և նոյն։

[96] Ընդ(է՞ր) հրեշտակք սատանայի և որդիք ասացեալ չարին լինին ոմանք։

[97] Եւ ընդէ՞ր ծնունդք իժից, որք ոչ լուան աւետարանին։

ԻՐԵՆԻՈՍԻ

ՑՈՅՑՔ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՔԱՐՈԶՈՒԹԵԱՆ

(ԸՆԴԴԷՄ ՀԵՐՁՈՒԱԾՈՑ)

(ԳԻՐՔ ՉՈՐՐՈՐԴ.)

Praefatio.

1. (զ)Զ(որրորդ գիրս) զայս, սիրելի, առաքելով քեզ 32r.
գիրապործութեանս զՅանդիմանութեան և զՎերստին Եղծման
Ստանուն Գիտութեանն, զոր աւրինակ խոստացաք, ի ձեռն
Տեառն բանից զյառաջ ասացեալս հաստատեսցուք, զի և դու,
որպէս մաղթեցեր, ամենայն ուստեք ի մէնջ առնուլ պատճառս՝
պատկառեցուցանել և յամաւթ առնել զամենայն զայլազանդսն։
Զի և նոքա ամենապատիկ իրաւք ամենայն ուստեք բախեալք
և ընդդէմ հարեալք, մի հեռի ուրեք ի մոլորութեան անկցին
անդունդ և մի յանգիտութեան հեղձցին ի լայն | ծովուն. բայց 32v.
անդրէն դարձեալք ի ճշմարտութեան նաւահանգիստ, այնր որ
ի նմանէ հասցեն փրկութեան։ Իսկ այն, որ կամիցին դարձու-
ցանել զնոսա, խնամաբար պարտ և արժան է գիտել զստորա-
գրութիւնսն նոցա։ Քանզի անկար և անմարթ է և անհնար
բժշկել ումեք զոք հիւանդացեալ, որ ոչ գիտիցէ զախտն զայ-
նոցիկ, որ ոչն ընդունիցին զառողջութիւն։ Եւ վասն այսորիկ
որք յառաջ քան զմեզն, զի թեպէտ և կարի յոյժ թշնամաբար
ատելութիւն ունէին ընդ նոսա և առաւելեալ էին բանիւ,
ոչինչ կարի առաքինաբար կարացին ընդդէմ ասել այնոցիկ
որք ի Վաղենտինայն էին, քանզի զստորագրութիւնն նոցա
ոչ գիտացին. յոր ժամանեալ մեք հանդերձ ամենայն ստու-
գութեամբ, առաջնումն քեզ ընձեռեալ գիրս, յորում և ցուցաք
զվարդապետարանն նոցա՝ ժողով գլխաւորութեան ամենայն
աղանդի։ Վասնորոյ և յերկրորդումն ուշ նպատակի ունէաք
ամենայն իրաց նոցա եղծման։ Քանզի ոյք այսպիսեացն ընդ-
դէմ ինչ ասեն, ըստ որում աւրինակի արժան է, ընդդէմ ասեն

ամենայն չարաբարուցն և չարախրատիցն. և որք խարխա-
33r. բենն և եղծանեն զնոսա, յեղեալ տապալեն զամենայն | աղանդ։
2. Բանզի առաւել քան զամենեցուն է հայհոյող և զսրովող
ստորագրութիւն նոցա յԱրարիչն և ի Դաստագործն և ի միայնն
Աստուած, որպէս ցուցաք, ի պակասութենէ զնա առարկիլ
ասելով. և հայհոյէ՝ է, որ ի Տէրն մեր՝ հատանելով* զՅիսուսն
ի Քրիստոսէ, և զՔրիստոսն ի Փրկչէ, և զՓրկիչն դարձեալ
ի Բանէն, և զԲանն ի Միածնէն. և որպէս զԴաստարարն զԱ-
րարիչն ի պակասութենէ ասացին, այսպէս զՔրիստոս և
զՀոգին Սուրբ վասն պակասութեան առարկիլ ուսուցին և
զՓրկիչն յայնցանէ, որք ի պակասութեան եղեն յաւիտեանց
պտղաբերութիւն զոլ, զի մի ինչ մի՛ գտցի ի նոսա հայհոյելի։
Արդ՝ յառաջ քան զայս գիտացուցեալ յաղագս ամենեցուն այ-
սոցիկ բարուց և խրատուց առաքելոցն, զի ոչ միայն ոչինչ այս-
պիսի խորհեցան կամ խաւսեցան, որք ի սկզբանէ ինքնատեսք
և արբանեակք եղեն Բանին ճշմարտութեան[1], այլ և նախ
պատուիրեցին մեզ փախչել յայսպիսի բարուց և խրատուց՝
յառաջագոյն գիտելով Հոգւովն զապականիչս պարզամտացն։
3. Քանզի որպէս աւձն զԵւա խաբեալ պատրեաց՝**
խոստանալով զոր ինքն ոչ ունէր[2], այսպէս և նոքա պատ-
33v. ճառաւք մեծի | գիտութեան և անճառ խորհրդոցն, խոստանա-
լով զայն, որ ի ներքս ի լրութենէ ի վերեւն, ի մահ ընկղ-
մեն զհաւանեալսն նոցա, ապաստամբս զնոսա յԱրարչէն
կազմելով։ Եւ յայնժամ ապաստամբ հրեշտակն ի ձեռն աւ-
ձին զանհլութիւն մարդկան գործեաց[3], անգիտանալ և թագ-
չել կարծեցեալ յԱստուծոյ, և վասն այսորիկ և զնորա կեր-
պարանն և զանուանակոչութիւն ժառանգեաց։ Բայց այժմ՝
վասն զի վերջին ժամանակք են, յորդէ չարն և սատականայ,
զմարդիկ ի ձեռն մարդկան ոչ միայն ապաստամբս, այլ և
հայհոյողս ի ստեղծողն կազմեն բազում մեքենայիւք և հնա-
րիւք, այսինքն ի ձեռն ասացելոցն ամենայն աղանդացն։
Քանզի ամենեքին սոքա զանազան և որիշ վայրաց եկեալք
և զանազանս ուսուցանելով, ի նոյն և հայհոյութեան հասա-
նեն նպատակի, կարեւորութեամբ խոցոտելով. քանզի հայհոյել

*) Ի լուսանցսն՝ «եւ ոռոճելով». **) Ձեռագիրն ունի՝ «պարտեաց».
1) Ղուկ. Ա. 2։ 2) Ծննդ. Գ. 5։ 3) Յայտն. ԺԲ. 9., Ի. 2։

ուսուցանեն զարարիչն և զկերակրիչն մեր զԱստուած և
անհաւատել փրկութեան մարդոյն։ Զի մարդ է խառնուած
ոգւոյ և մարմնոյ՝ ըստ նմանութեան Աստուծոյ տպաւորե-
ցելոյ*, այսինքն է Որդւոյ և Հոգւոյ, որոց և ասաց. «Արաս-
ցո՛ւք մարդ[1]»։ Արդ՝ այսուն** և կամք են նախան|ձկոտին և 34r.
չարակնողին մեզ զկեանս՝ անհաւատս ի մերում փրկութեան
կազմեն զմարդիկ և հայհոյողս ի ստեղծիչն Աստուած։ Քանզի
որչափ մի անգամ ինչ և պարկեշտաբանեսցեն և պարծեսցին
ամենայն աղանդքն, յետոյ յայս գան հասանեն՝ հայհոյել
զԱրարիչն և ընդդէմ ասել փրկութեան ստեղծուածին Աս-
տուծոյ, որ է մարմինն, վասն որոյ զամենայն զտնաւրէնու-
թիւն առնել Որդւոյն Աստուծոյ ի ձեռն բազում ասացելոցն
ցուցաք, և յայտնի և երևելի արարաք՝ ոչ զայլ ոք Աստուած
խոստովանիլ ի գրոց, բայց զՀայրն բոլորեցուն և զՈրդին
և որք զորդէգրութիւն ունին։

Kap. I.

1. Արդ՝ իբրու զի հաստատուն է այն և բաղկացեալ՝ ո՛չ
զայլ ոք Աստուած և Տէր ի Հոգւոյն յիւրմէն յատուկ դի-
մաց քարոզիլ, բայց զայն, որ տիրէ ամենեցուն Աստուած
հանդերձ Բանիւն իւրով[2] և զայնոսիկ, որք զորդէգրութեան
Հոգի առնուն, այսինքն է, որք հաւատան ի միայն ճշմա-
րիտ Աստուած և ի Քրիստոս Յիսուս, յՈրդին Աստուծոյ.
սոյնպէս և յառաքելոցն ոչ զայլ ոք յինքեանց Տէր ասացին
և կամ Աստուած. տե՛ նա ևս առաւել Տեառն մերոյ, որ և
մեզն պատուիրեաց ոչ զոք Հայր խոստովանել, բայց միայն
զայն որ յերկինսն է[3], որ և էն մի Աստուած և մի Հայր. այլ
ոչ որպէս |նոքա իմաստաբար հնարս գտեալ, զայն որ յին- 34v.
քեանց ինոցանէն յետոյ սուտ իմացեալն եղև, բնութեամբ Աս-
տուած և Հայր գոլ ուսուցանեն. իսկ զԴասարարն և զԱրա-
րիչ բնութեամբ ոչ Աստուած և ոչ Հայր գոլով դրութեամբ
ասել. այսպէս վասն տիրելոյն աշխարհի ասեն խարխար-

*) Ի լուսանցսն՝ «եւ ի ձեռն ձեռաց նորա ստեղծեցելոյ». **) Անդ՝ «սատանայի».

1) Ծննդ. Ա. 26: 2) Սաղմ. ՁԱ. 6: 3) Մատթ. ԻԳ. 9:

եալքն և տապալեալք քերականք՝ անդէն վաղվաղակի առանց խորհրդոյ փորձիւ կրթիլ յԱստուած, զՔրիստոսին ի բաց յուղարկելով զվարդապետութիւն, բայց ինքեանց սուտ իմն գիտակաբար հմայիւք պաճուճեն զամենայն զանաւրէնութիւն Աստուծոյ։ Եւ քանզի զյաւիտեանսն իւրեանց աստուածս և հարս և տեարս և առ այսուիկ ևս և երկինս կոչիլ ասեն հանդերձ մարբն իւրեանց, զոր և երկիր և Երուսաղէմ միանգամայն կոչեն, բիւրանուն զնա գոլ կամեցեալք։

2. Բայց ո՞ւմ ոչ լիցի այս յայտնի. զի եթէ բազում հարս գիտէր և աստուածս Տէրն, ո՛չ արդեաւք աշակերտացն պատուիրէր զմի գիտել Աստուած և զնոյն զսա միայն կոչել Հայր[1]։ Այլ որոշեալ մեկնեաց զնոսա զդրութեամբ ասի-
ցեալսն ի բուն էէն Աստուծոյ, զի մի՛ մոլորեսցին ըստ վարդապետութեան նորա և մի զայլ ոք փոխանակ այլոյ լուիցեն։ Բայց թէ մեզ պատուիրեաց զմի հայր կոչել և Աստուած,|
35r. իսկ ինքն զայլ ոմն այլ երբեմն խոստովանէր Հայր և Աստուած. նոյնպէս դարձեալ այլ իմն հրաման տալով երևեսցի աշակերտացն, և այլ իմն ինքն առնելով։ Եւ այս ո՛չ եղիցի երբէք քաջի վարդապետի, այլ խաբեբէի և խափկոտի և նախանձկոտի և չարակամ։ Եւ առաքեալքն, ըստ նոցա բանին, յանցաւորք ցուցին պատուիրանին, զԴասարար Արարիչն Աստուած և Տէր և Հայր խոստովանելով, որպէս ցուցաք, եթէ սա ոչ իցէ միայն Աստուած և Հայր. և յանցանացս այսոցիկ պատճառք վարդապետն է նոցա, որ պատուիրեացն մի Հայր կոչել, իբրու զի հարկ էր նոցա և զԴասարարն զԱրարիչն խոստովանել առանձինն Հայր, որպէս յառաջագոյն ցուցեալ է։

Kap. II.

Արդ՝ Մովսիսի զ՚ի վերստին գլխաւորութիւնն զամենայն աւրինացն, զոր ընկալաւ յԱրարչէն, յԵրկրորդ Աւրէնսն արարեալ և ուսուցեալ. «Նայեա՛ երկին և խաւսեցայց և լուիցէ երկիր զբանս ի բերանոյ իմմէ[2]»։ Եւ ապա Դաւթայ՝ զաւգնականութիւն իւր ասելով լինել ի Տեառնէ յարարչէն երկնի

---

1) Յովհ ժ. 35։ 2) Բ. Օրէնք ԼԲ. 1։

և երկրի[1]։ Եւ Եսայի խոստովանելով յարարողէն երկնի և
երկրի որ և տիրէն նոցա առնել զբանսն. քանզի «Լո՛ւր,
ասէ, երկին և ունկն|դիցէ երկիր և Տէր խաւսեցաւ[2]»։ Եւ 35v.
դարձեալ՝ «Այսպէս ասէ Տէր Աստուած, որ արար զերկին և
կառոյց զնա և հաստատեաց զերկիր և զ՚ի նմայսն և ետ
շունչ ժողովրդեանն, որ ի վերա նորա և հոգի այնոցիկ, որ
կոխեն զնա[3]»։ Եւ ապա Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի
զնոյն ինքն զսա Հայր իւր առանձինն խոստովանելով՝ յա-
սելն. «Խոստովանիմ զքեզ Հայր, Տէր երկնի և երկրի[4]»։
Զո՞ր Հայր կամիցին մեզ լսել Պանդովրայ ծամածուռ իմաս-
տակքն. իսկ արդեաւք այն, որ ի նոցանէ սուտ ստեղծեալն
եղև Անդունդ, կամ զՄայրն իւրեանց, կամ զՄիածինն. և
զայն որ ի Մարկեոնեայն և յայլոցն ևս սուտ իմացեալն եղև
Աստուածն. զոր և ոչն գոլ Աստուած ի ձեռն բազում բանից
ցուցաք, որ է ճշմարիտ. այն որ և ի ձեռն մարգարէիցն քա-
րոզեալ եղև Արարիչ երկնի և երկրի, զոր և Քրիստոս իւր
առանձինն խոստովանէ Հայր՝ զոր և աւրէնք պատմեն ասե-
լով. «Լո՛ւր Իսրայէլ, Տէր Աստուած քո Տէր մի[5]»։

Kap. III.

Եւ զի Մովսէսի գրեանն բանք Քրիստոսի են, ինքն
ասէ առ հրէայսն, որպէս Յովհաննէս յիշեաց. «Եթէ հաւա-
տայիք Մովսիսի, հաւատայիք ապայ և ինձ, քանզի յաղագս
իմ նա գրեաց։ Արդ՝ եթէ նորա գրենւոյն ոչ հաւատայք,
զիա՞րդ իմոց բանիցս հաւատասջիք[6]». երևելագոյ|նս նշանա- 36r.
կելով զՄովսիսի գրեանն իւր առանձինն բայս գոլ։ Իսկ
եթէ Մովսէսին, և այլոց ևս մարգարէիցն բայքն նորա են,
որպէս ցուցաք. և ինքն իսկ Տէր զԱբրահամայ ասել ցմե-
ծատունն յաղագս այնոցիկ որ աստէն մարդիկ՝ «Եթէ Մով-
սիսի և մարգարէիցն ոչ լսեն, և ոչ եթէ ի մեռելոց ոք յա-
րուցեալ երթիցէ՝ հաւատասե(?)ցեն նմա[7]»։

2. Ոչ առասպել պատմելով զաղքատն և մեծատունն, այլ

---

1) Սաղմ. ՃԻԴ. 8։ 2) Ես. Ա. 2։ 3) Ես. ԽԲ. 5։
4) Մատթ. ԺԱ. 25 եւ Ղուկ. Ժ. 21։ 5) Բ. Օրէնք Զ. 4։ 6) Յովհ. Ե. 46, 47։ 7) Ղուկ. ԺԶ. 31։

նախ առաջին ուսուցանելով՝ մի՛ սոնքանալ, յղփանալ բարեկեն-
դանութեամբ և մի՛ աշխարհական խրախճանութեամբք և բա-
զում խրախութեամբ վարիլ, անձանց իւրեանց ծառայել հեշտ
ցանկութեանց և մոռացմունս առնել զՏեառնէ։ «Քանզի էր մե-
ծատունն, ասէ, զգեցեալ ծիրանի և բեհեզ և ուրախ լինելով
հանապազաւր պայծառապէս [1]»։ Իսկ յաղագս այսպիսեացն
և ի ձեռն Եսայեա ասաց Հոգին. «Քանզի քնարեաւք և սաղ-
մոսարանեաւք և թմբկաւք և փողով զգինին ըմպէին. իսկ
զգործս Աստուծոյ ո՛չ տեսանեն և զգործս ձեռաց նորա ո՛չ
իմանան [2]»։ Արդ զի մի՛ ի նոյն այսպիսեացս եկեսցուք պա-
36v. տիժս պատուհասի, զկատարածն | նոցա եցոյց Տէր, միան-
գամայն նշանակելով լսել մեզ Մովսիսի և մարգարէիցն,
հաւատալ ի նոցանէ յառաջագոյն քարոզեցեալն յՈրդին Աս-
տուծոյ, որ յառնելոցն է ի մեռելոց և զկեանսն մեզ շնորհէ,
այսինքն է ի միջէ ենթակացութենէ գոլ ամենայնի, Աբ-
րահամու, Մովսէսի, մարգարէիցն նորին, ինքն Քրիստոսի,
որ և յարեաւն ի մեռելոց, յոր և հաւատան բազումք, որք
ի թլփատութենէն են, որք Մովսիսի, և մարգարէիցն լսեն,
զի քարոզէին զգալուստն զՈրդւոյն Աստուծոյ։ Իսկ որ զնոսա
անգոսնեն և յայլմէ ենթակայութենէ ասեն և ո՛չ զանդրա-
նիկն և նախածինն մեռելոց [3] գիտեն, առանձինն Քրիստոս
ումն իմանալով, իբրու թէ անախտ և անարատ, յայր (?) կայցէ
մնայցէ և առանձինն յատուկ զախտակիրն Յիսուս։ Քանզի
ո՛չ ի Հաւրէ առնուն ճանաչել զՈրդին, և ո՛չ յՈրդւոյ ուսանին
զՀայրն, յայտնապէս և առանց առակաց զէն Աստուած ու-
սուցանելով։

Kap. IV.

1. «Քանզի մի՛ երդնուցուք ասէ, ամենևին, մի՛ յեր-
կինս, զի աթոռ է Աստուծոյ, և մի՛ յերկիր, զի պատուան-
դան է նորա ոտիցն, և մի յԵրուսաղէմ, զի քաղաք է մեծի
արքայի [4]»։ Քանզի զայսոսիկ յԱրարիչն յայտնապէս ասա-
37r. ցեալ է, որպէս Եսայի ասէ. «Երկին | իմ աթոռ է և երկիր
պատուանդան է իմ ոտից [5]», և քան զսա չիք Աստուած.

---

1) Ղուկ. ԺԶ. 19։ 2) Ես. Ե. 12։ 3) Կողոս. Ա. 18։
4) Մատթ. Ե. 34, 35։ 5) Ես. ԿԶ. 1։

ապա եթէ ոչ՝ ոչ էր ի տեառնէ Աստուած խոստովանեալ և մեծ Թագաւոր, քանզի ոչ բաղդատութիւն և ոչ գերադրութիւն ընդունելի այսպիսւոյ։ Քանզի որ քան զինքն մեծ ունի զոք առաւելեալ և ընդ այլոյ իշխանութեամբ անկեալ է, ոչ ինքն մեծ Թագաւոր։ Այլ և ոչ ըստ հեգնութեան ասիլ այսոքիկ կարեն ասել, յանդիմանեալք ի նոցունց իսկ ճառիցն, զի ճշմարտութեամբ ասացեալ է. և քանզի ճշմարտութիւն էր որ ասէրն և ճշմարտապէս վրէժ խնդրէր զիւրոյ զտանն՝ արտաքս հանելով ի նմանէ զհատավաճառն, որք վաճառէինն և գնէինն, ասելով նոցա. «Գրեալ է, տուն իմ տուն աղաւթից կոչեսցի, բայց դուք արարէք զնա այրս աւազակաց [1]»։ Եւ զի՞նչ պատճառս ունէր զայնոսիկ առնել և ասել և զտանն վրէժխնդրել, թէ զայլ Աստուած պատմէր. այլ զի յանցաւորս զնոսա ի հայրենին ցուցէ աւրէնս։ Քանզի ո՛չ զտունն պախարակէր և ո՛չ զաւրէնսն ստգտանէր յաւէտ, զոր եկն լնուլ [2]. բայց զայնոսիկ, որք ոչն վարէին տամբն բարւոք և զաւրրաւրինեալսն յանդիմանէր։ Եւ վասն այսորիկ՝ որք յաւրին|ացն սկսանէին քամահել զԱստուածով 37v. դպիրքն և փարիսացիքն, և ո՛չ զբանն նորա ընկալան, այսինքն է ոչ հաւատացին Քրիստոսի, յաղագս որոյ Եսայի ասէ. «Իշխանք քո անհաւանին, հաւասարք գողոց, սիրեն զկաշառս, զհետ երթան անդրէն հատուցման, որբոց դատ ոչ առնեն և յիրաւունս այրեաց ոչ հային [3]»։ Եւ Երեմիայ նմանապէս. «Առաջնորդք, ասէ, ժողովրդեան իմոյ զիս ոչ գիտէին, որդիք անզգամք և ոչ իմաստունք։ Իմաստունք են չարագործել, իսկ բարւոք գործել ո՛չ գիտացին [4]»։

2. Իսկ որք միանգամ երկնչին յԱստուծոյ և երկիւղածք են յաւրէնս նորա, սոքա ընթացեալ հասին առ Քրիստոս ամենեքին և ապրեցին։ «Քանզի երթայք, ասէ ցաշակերտսն, առ ոչխարս կորուսեալս տանն Իսրայէղի [5]». և Շամարտացիքն, ասէ, զի անց մնաց Տէրն առ նոսա զերկուս աւուրս, «Բազումք յոլով ևս հաւատացին վասն բանի նորա և զկինն ասէին, ոչ ևս վասն քոյոյ խաւսիցն հաւատամք, քանզի մեք լուաք և գիտեմք, եթէ սա է ճշմարիտ

1) Մատթ. ԻԱ. 13։ 2) Մատթ. Ե. 17։ 3) Ես. Ա. 23։
4) Երեմ. Դ. 22։ 5) Մատթ. Ժ. 6։

Փրկիչ աշխարհի [1]»։ Եւ Պաւղոս ասէ. «Եւ այսպէս ամենայն
Իսրայէլ կեցցէ [2]», այլ և զաւրէնսն դաստիարակ մեզ
ի Քրիստոս Յիսուս ասաց։ Արդ մի՛ զոմանցն անհաւատու-
38r. թիւնն աւրինացն | գրեալ համարեսցին. քանզի ոչ աւրէնքն
արգելուն զնոսա հաւատալ յՈրդին Աստուծոյ, այլ նա յոր-
դորեալ քրքրեն ոչ այլ ազգ ապրիլ մարդկան ի հին աւձին
հարուածոց [3], առիթ լինելով և քարոզ, բայց եթէ հաւա-
տասցեն ըստ նմանութեան մարմնոյն մեղաց ի փայտի
վկայութեան բարձրացեալ յերկրէ և զամենեսեան ձգելով
առ ինքն և կենարարելովն զմեռեալս [4]։

3. Արդ՝ վասն զի չարաբարբելով և անզգամելով ասեն,
եթէ երկին աթոռ է և երկիր պատուանդան, և ասացեալ է
անցանել երկնի և երկրի [5], և իբրու սոքա անցանեն՝ հարկ
է և որ նստին ի նոսա Աստուած անցանել, և ոչ ևս լիցի
սա զեր ի վերոյն ամենայնի Աստուած։ Նախ առաջին ոչ
իսկ գիտեն, ո՞ է երկին աթոռ և երկիր պատուանդան.
քանզի ոչ գիտեն զինչ է Աստուած, այլ կարծեն զաւրէն
մարդոյ նստել նմա և պարունակիլ, այլ ոչ պարունակել. և
զանցանելն երկնի և երկրի ոչ գիտեն։ Իսկ Պաւղոս ոչ ան-
գէտ եղեալ ասաց՝ «Քանզի անցանէ ձև աշխարհիս այսո-
րիկ [6]». և ապա յետոյ զխնդիրն նոցա ելոյծ Դաւիթ. քանզի
իբրու ձևս այս անցցէ, ո՛չ միայն Աստուծոյ ասէ կալ |
38v. մնալ, այլ և զծառայիցն նորա, ի հարիւրերորդում և յա-
ռաջնումն Սաղմոսին ասելով այսպէս. «Ի սկզբանէ զերկիր
հիմնարկեալ հաստատեցեր, եւ գործք ձեռաց քոց երկինք.
նոքա կորնչին և դու կաս մնաս և ամենեքեան իբրև զձորձ
հնասցին եւ իբրև զվերարկու փոխեսցես զնոսա եւ փոխե-
ցին։ Բայց դու նոյն ինքն ես եւ ամք քո ոչ պակասեսցեն.
որդիք ծառայից քոց բնակեսցեն եւ զաւակ նոցա յաւի-
տեան աջողեսցի [7]»։ Երեւելագոյնս ցուցեալ՝ զի՛նչ ինչ է այն,
որ անցանէն եւ ո՞ է, որ միշտ յարն կայ մնա Աստուած
հանդերձ ծառայիւքն իւրովք։ Եւ Եսայի նմանապէս. «Համ-
բարձէք, ասէ, յերկինս զաչս ձեր եւ հայեցարո՛ւք յերկիր ի

1) Յովհ. Դ. 41, 42։ 2) Հռովմ. ԺԱ. 26., Գաղատ. Գ. 24։
3) Թիւք ԻԱ. 8։ 4) Յովհ. ԺԲ. 32. Գ. 14։ 5) Ղուկ. ԻԱ. 33։
6) Ա. Կորնթ. Է. 31։ 7) Սաղմ. ՃԱ. 25—28։

վայր․ զի երկին իբրեւ զծուխ հաստատեցաւ, իսկ երկիր իբ-
րեւ զձորձս հնասցի․ իսկ բնակիչք իբրեւ զսոսա մեռցին․
բայց փրկութիւն իմ յաւիտեան եղիցի եւ արդարութիւն իմ
մի պակասեսցէ [1]»։

Kap. V.

Եւ այլ եւս յաղագս Երուսաղեմի և տանն իշխեն ասել
յանդգնաբար, զի եթէ էր մեծի Թագաւորին քաղաք, ոչ լքեալ
թողեալ լինէր [2]։ Եւ նման է այս, որպէս ոք եթէ ասէր․ զի
եթէ էր ցողունն արարած Աստուծոյ, ոչ ի ցորենոյն | թող- 39r.
եալ լինէր և մատունք և ուռք որթոյն եթէ յԱստուծոյ եղեալ
էին, ոչ երբէք անապատ ամայի և մերկ յողկուզոցն եղեալ
յատեալ լինէր։ Արդ՝ զոր աւրինակ այսոքիկ ոչ վասն ին-
քեանց յառաջագոյն եղեն, այլ յաղագս այնորիկ, որ աճէն
ի նոսա պտուղն, որոյ հասելոյ և բարձրացելոյ լքեալ թողեալ
լինի և ի միջոյ ի բաց բարձեալ լինին այնք, որք ոչ եւս են պի-
տանացու առ պտղաբերութիւն, այսպէս և յԵրուսաղէմ ի նոսա
զլուծ ծառայութեան բառնալով, որով մղեցաւն և մալեցաւն
առաջին մարդն, որ ոչն հնազանդէր Աստուծոյ, յորժամ մահն
թագաւորեաց և հնազանդեալ և մղեալ յարդարեալ և ուղիղ
եղև առ ի յազատութիւն, եկեալ պտղոյն ազատութեան և
հասեալ և հնձեալ և յըշտեմարանս ի վեր հաւաքեալ և բար-
ձեալ ի նմանէ այնոքիկ, որ տակաւին եւ պտղաբերելն կարեն
և ի բոլոր աշխարհ սերմանեցելոց, որպէս Եսայի ասէ․ «Ման-
կունք Յակոբու բուսցին և փթթեսցի Իսրայէլ և լցցի աշխարհ
պտղով նորա [3]»։ Արդ յամենայն աշխարհ պտղոյն նորա ցանե-
ցելոյ ի սերմանումն | յիրաւի լքեալ թողաւ և ի միջոյ բար- 39v.
ձաւ այն, որ երբեմն պտուղ եբեր բարւոք․ քանզի ի նոցանէ
ըստ մարմնոյ Քրիստոս պտղաբերեցաւ [4] և առաքեալքն․ իսկ
այժմ ոչ եւս դէպ և ուղիղ է և առ պտղաբերութիւն։ Քանզի
որ ժամանակեա սկզբն ունին, հարկաւորապէս պարտ է և
զվախճանն ունել ժամանակաւոր։

1) Ես. ԾԱ. 6։ 2) Մատթ. Ե. 35. հմմտ. Սաղմ. ԽԷ. 3։
3) Եսայի ԻԷ. 6։ 4) Հռովմ. Թ. 5։

Kap. VI.

Արդ վասն զի աւրէնքն ի Մովսէսէ սկիզբն առին, զու-
դապէս Յովհաննէս ասէր. Քանզի լրութիւն նորա եկն Քրիս-
տոս, և վասն այսորիկ աւրէնքն և մարգարէքն առ նոսա
մինչև ցՅովհաննէս[1]: Եւ Երուսաղէմ ապա սկսեալ ի Դաւ-
թայ և լցեալ զիւր զաւրէնսդրութեան ժամանակս, վախճան
պարտ էր ունելոյ՝ երևեցելոյ նոր կտակարանին. քանզի զա-
մենայն ինչ չափով և դասիւ և կարգաւ Աստուած առնէ և
ոչինչ է անչափ առ նմա: Վասն զի և ոչ անյարմար ինչ և
անյարդար է և բարւոք, որ ասացն զնա անչափելի Հայր
Որդւով չափիլ. քանզի չափ Հաւր Որդի է, վասն զի և տա-
րումն է նորա: Եւ զի առժամանակեա էր նոցա պաշտաւնն,
Եսայի ասէ. «Լքեալ թողցի դուստրն Սիովնի իբրև զտաղա-
40r. ւար | յայգւոջ և իբրև մրգապահանոց ի սեղխենիս[2]»: Եւ
Երբ այսորիկ լքեալ թողանին. ո՞չ յորժամ պտուղն բարձցի
և թողցի տերևն միայն, որ ոչն ևս կարէ պտղաբերել: Եւ
զի՞նչ յաղագս Երուսաղէմի ասէաք. արդ՝ յորժամ և ձև
աշխարհիս այսորիկ պարտ է անցանել[3], եկեալ ժամանակի
գալստեան նորա, առ ի ժողովեալ զցորեանն ի շտեմարանն
և զյարդն մնացեալ այրել և զի «Աւր Տեառն իբրև զհնոց
վառեալ և եղիցին ամենայն մեղաւորք և որք առնեն զա-
նաւրէնութիւնս, ցողուն և լուցեալ բորբոքեսցէ զնոսա
աւրն, որ գայն»[4]:

Kap. VII.

Եւ ո՞վ է Տէրս այս, որ զայսպիսին ածէ ի վերա աւր,
Յովհաննէս Մկրտիչ զեկուցանէ ասելով յաղագս Քրիստոսի.
«Նա զձեզ մկրտեսցէ հոգւով սրբով և հրով. հեծանոցն ի
ձեռին իւրում՝ սրբեալ մաքրեսցէ զկալ իւր և զցորեանն
ժողովեսցէ ի շտեմարան և զյարդն այրեսցէ անշէջ հրով»[5]:
Արդ՝ ո՞չ այլ է որ զցորեանն արար և այլ որ զյարդն, այլ

---

1) Ղուկ. ԺԶ. 16: 2) Եսայի Ա. 8: 3) Ա. Կորն. Է. 31:
4) Մաղաք. Դ. 1: 5) Մատթ. Գ. 11 եւր., Ղուկ. Գ. 16 եւր:

միևնոյն, որ ընտրէն զնոսա, այսինքն է մեկնէ և զատու-
ցանէ։ Եւ սակայն ցորեանն և յարդն անշունչք և անբանք են,
բնութեամբ այսպիսիք եղ|են. իսկ մարդ բանաւոր և ըստ 40v.
այսմիկ նման է Աստուծոյ, ազատ կամաւք եղեալ և ինքնիշ-
խան և ինքն և իւր պատճառք, զի երբեմն ցորեան և եր-
բեմն յարդ լինի։ Վասն որոյ և յիրաւի մեկնեսցի և որոշեսցի,
զի բանաւոր եղև, իսկ ի բաց ընկեցեալ զուղիղ բանն և
անասնաբար կենաւք վարեցեալ և ի ծանուէ և ի հաստա-
տուն արդարութենէն հրաժարեալ և տուեալ զինքն ամե-
նայն երկրային հողմոց և ամենապատիկ հեշտ ցանկութեանց
ծառայեալ, որպէս մարգարէն ասէ. «Մարդ ի պատուի էր,
նմանեցաւ անասնոց» [1]։

Kap. VIII.

Արդ՝ միևնոյն Աստուած, որ գալարէ զերկինս իբրև
զգիրս և նորոգէ զդէմս երկրի [2], որ զաւժամանակայսս արար
վասն մարդոյ, զի հասեալ ի նոսա խայծեսցէ զանմահու-
թիւն և զյաւիտենականսն ի վերա բերելով վասն իւրոյ
մարդասիրութեան, «Զի ցուցցէ յաւիտեանսն որ զկնի գան
զանքննելի մեծութիւն շնորհիւն իւրով [3]», որ յաւրինացն և
ի մարգարէից քարոզեցաւ և ի Քրիստոսէ իւր Հայր խոս-
տովանեցաւ։ Սա է արարիչն և սա գեր ի վերոյն քան զա-
մենեսին Աստուած, որպէս և Եսայի ասէ. «Եւ ես վկա, ասէ
Տէր Աստուած, և Որդին զոր ընդ|րեցի, զի ծանիջիք և հաւա- 41r.
տասջիք և գիտասջիք զի ես եմ. առաջոյ իմ ոչ եղև այլ
Աստուած և զկնի իմ ոչ եղիցի։ Ես եմ Աստուած և ոչ ոք
է, որ առանց իմ ապրեցուցանէ. պատմեցի և ապրեցուցի»։ [4]
Եւ դարձեալ՝ «Ես Աստուած առաջին, և որ զկնին գա ժամա-
նակ Ես եմ» [5]։ Քանզի ոչ ընդունայն և ոչ այլանդակելով և
կամ պարծելով ասէ զայսոսիկ, այլ վասն զի անկար էր
առանց Աստուծոյ ուսանել զԱստուած, ի ձեռն իւրոյ Բանին
ուսուցանէ զմարդիկ գիտել զԱստուած։ Արդ՝ այնոցիկ որք
ոչն գիտեն զայսս և վասն այսորիկ այլ զոմն սուտ իմացեալ

1) Սաղմ. ԽԸ. 21։ 2) Ես. ԼԴ. 4., Սաղմ. ՃԳ. 30։ 3) Եփես. Բ. 7։
4) Ես. ԽԳ. 10–12։ 5) Ես. ԽԱ. 4։

ասեն Հայր, յիրաւի ոք ասասցէ առ նոսա վասն այսորիկ. «Մոլորեալ էք, ոչ գիտելով զգիրս և ոչ զզաւրութիւն Աստուծոյ»[1]*:*

Kap. IX.

1. Իսկ Տէր մեր և վարդապետ, լինելով յառ Սադուկեցիսն պատասխանւոյ, ասելով ոչ գոլ յարութիւն և վասն այսորիկ անարգելով զԱստուած նոցա և ծաղր առնելով զաւրէնսն, և՛ զյարութիւնն եցոյց և՛ զԱստուած դեկոյց. «Քանզի յաղագս յարութեան, ասէ, մեռելոց ոչ ընթերցայք զձայնելն յԱստուծոյ ասելով[2]*. Ես եմ Աստուած Աբրահամու և Աստուած Սահակայ և Աստուած Յակովբու. ապա ի*
41v. *վերայ եբեր՝ ոչ է Աստուած մեռելոց, այլ | կենդանեաց»*[3]*: Քանզի ամենեքին սոքա կենդանի են: Ի ձեռն որոց երևելի արար զ՚ի մորենւոյն խաւսեցեալն ընդ Մովսէսի և խոստովանեալ զինքն գոլ Աստուած հարցն. սա է կենդանեացն Աստուած: Եւ ո՞ իցէ կենդանեացն Աստուած, բայց եթէ որ էն Աստուած, քան զոր ի վեր այլ ոք Աստուած ոչ է: Զոր և ցԴանիէլ մարգարէն ասացեալ նմա Կիւրոսի Պարսից թագաւորին՝ «Ընդէ՞ր ոչ երկիրպագանես Բեղայ, պատմեաց ասելով, եթէ ոչ պաշտեմ զկուռս ձեռագործս, այլ զկենդանին Աստուած, զհաստիչն երկնի և երկրի և որ ունի զամենայն մարմնոյ տէրութիւն»*[4]*: Եւ դարձեալ ասէ ցնա՝ «Տեառն Աստուծոյ իմոյ երկիրպագանեմ, զի սա է Աստուած կենդանեաց»*[5]*:*

Արդ՝ որ ի մարգարէիցն երկիրպագանի Աստուած, Աստուած կենդանին, սա է Աստուած կենդանեացն և Բանն նորա, որ խաւսեցաւ ընդ Մովսէսի, որ և զՍադուկեցիսն յամաւթ արար և զյարութիւն շնորհեաց, զերկուսին յաւրինացն ցուցեալ կուրացելոցն՝ և՛ զյարութիւն և՛ զԱստուած: Քանզի եթէ Աստուած մեռելոց ոչ է, այլ կենդանեաց, և սայ Աստուած ահա ննջեցելոց հարցն ասացեալ է, ապա
42r. *ուրեմն կեան Աստուծոյ և ոչ | կորեան, յարութեանն եկով որդիք: Եւ յարուցեալ Տէրն մեր, որպէս ինքն ասէ, «Ես եմ*

---

1) Մատթ. ԻԲ. 29: 2) Մատթ. ԻԲ. 29, 31, 32: 3) Ելք Գ. 6:
4) Դան. ԺԴ. 3—4: 5) Դան. ԺԴ. 24:

յարութիւն և կեանք».[1] և հարքն որդիք նորա, քանզի ասացեալ
է ի մարգարէէն, «Փոխանակ հարց եղեն որդիք քո»[2]: Արդ՝
նոյն ինքն Քրիստոս հանդերձ Հարբն Աստուած է կենդա-
նեաց, որ և խաւսեցաւն ընդ Մովսէսի, որ և հարցն երևեցաւ:

Kap. X.

1. Եւ զսոյն զայս ուսուցանելով ասէր ցհրէայսն. «Աբ-
րահամ հայր ձեր ցանկացաւ, զի տեսցէ զաւրն զիմ և ետես
և խնդաց»[3]: Եւ զի «Հաւատաց Աբրահամ Աստուծոյ և համա-
րեցաւ նմա յարդարութիւն»[4]. նախ առաջին՝ զի նա ասէ
արարիչն երկնի և երկրի միայն Աստուած և ապա յետ այ-
սորիկ՝ զի արասցէ զզաւակ նորա իբրև զաստեղս երկնից.
այսինքն է զայն, որ ի Պաւղոսէ ասացեալ եղև «Իբրև լու-
սաւորք աշխարհի»[5]: Արդ՝ յիրաւի թողեալ լքեալ զերկրային
զազգակցութիւնն զամենայն, զհետ երթայր Բանին նորա, ընդ
Բանին պանդուխտ եղեալ և յաւտարութեան բնակեալ, զի
Բանին քաղաքասցի: Եւ յիրաւի առաքեալքն, յԱբրահամէ
զաւակն եղով[6], թողեալ լքին զմայրն և զհայրն, զհետ
անցեալ գնացին Բանին: Եւ յիրաւի և մեք զնոյն ինքն | ընդ 42v.
Աբրահամու հաւատ ունելով, բարձեալ զխաչն, որպէս Սա-
հակ զփայտն[7], զհետ երթամք զնորա: Քանզի Աբրահամ յա-
ռաջագոյն խրատեալ եղև և հրահանգեալ և սովորեալ զհետ
երթեալ Բանին Աստուծոյ: Որ և հրաւիրեաց և յորդորեաց
ի ձեռն հաւատոցն զԱստուած, վասն յաղագս մարդկութեանս
ի յաղագս Որդւոյն փոխանակ տալոյ ինքն յաւժարապէս
զիւր զմիածինն և զսիրելի որդին մատուցանելով զոհ և
զենումն Աստուծոյ[8], և զի և Աստուած հաճեսցի յաղագս
զաւակին նորա ամենայնի, զիւր զսիրելին և զիւր Միա-
ծին Որդին զոհ զենման մատուցանել ի փրկութիւն մեր:

Արդ իբրու զի մարգարէ էր Աբրահամ և տեսեալ ի
ձեռն հոգւոյն զաւրն զգալստեան Տեառն մերոյ և զչարչա-
րանացն զտնաւրէնութիւն, ի ձեռն որոյ ինքն և ամենեքին,

---

1) Յովհ. ԺԱ. 25: 2) Սաղմ. ԽԴ. 17: 3) Յովհ. Ը. 56:
4) Հռովմ. Դ. 3. հմմտ. Ծննդ. ԺԵ. 6: 5) Փիլիպ. Բ. 15: 6) Մատթ.
Դ. 22: 7) Ծննդ. ԻԲ. 6: 8) Ծննդ. ԻԲ. 1 եւր :

որք նմանապէս նմա հաւատացին Աստուծոյ, հանդերձեալ
էին ապրիլ, ցնծացաւ մեծապէս։ Արդ ոչ անգիտուն էր և ան-
ծանաւթ Տէր յԱբրահամէ, զորոյ և զաւրն ցանկացաւ տեսա-
նել, այլ և ոչ Հայրն նորա. քանզի ուսեալ եղև ի Բանէն
զԱստուած և հաւատաց նմա, վասն որոյ և համարեցաւ նմա
43r. յարդարութիւն[1]։ Քանզի առ Աստուած հաւ|ատ արդարա-
ցուցանէ զմարդ։ Եւ վասն այսորիկ ասէր. «Կարկառեմ զձեռն
իմ առ Աստուած բարձրեալ, որ հաստատեաց զերկին և
զերկիր»[2]։ Արդ՝ զամենեսին զայսոսիկ փորձին և հնարին
խարխարել և ապականել չարաբարոյքն և չարախրատք ամե-
նեքին, ի ձեռն միոյ ճառի՝ ոչ բարւոք առ նոսա իմացելոյ։

Kap. XI.

1. Քանզի Տէր ցուցանելով զինքն աշակերտացն, թէ
ինքն է Բանն, որ զգիտութիւնն և զծանաւթութիւն Հաւրն
առնէն յումեք և յամաւթ առնելով զհրէայսն, որք կարծէին,
եթէ ունէին զԱստուած, անգոսնելով և անարգելով զԲան նորա.
ի ձեռն որոյ ճանաչի Աստուած, ասէր. «Ո՛չ ոք ճանաչէ
զՈրդի, եթէ ոչ Հայր, և ոչ զՀայրն ոք գիտէ, եթէ ոչ Որդի
և ում կամիցի Որդին յայտնել»[3]։ Այսպէս Մատթէոս և
Ղուկաս, նոյնպէս և Մարկոս զնոյն զայս. իսկ Յովհաննէս ե-
բարձ նթող զտեղիս զայս։ Իսկ սոքա և քան զառաքեալսն
հմտագոյնս, տեղեկագոյնս զանձինս արժանիս համարին
գոլ. այսպէս փոխեալ գրեն. «Ոչ ոք գիտէ զՀայր, եթէ ոչ
Որդին և ոչ զՈրդին, եթէ ոչ Հայրն և ում Որդին յայտ-
նեսցէ», և մեկնել՝ իբրու թէ ոչ երբէք յումեքէ գիտացեալ
43v. եղև ճշմարիտն Աստուած | յառաջ քան զՏեառն մերոյ զգա-
լուստն. բայց ոչ է այն, որ ի մարգարէիցն քարոզեցաւ
Աստուած, Հայրն Քրիստոսի։ Այլ զի եթէ Քրիստոսն յայն-
ժամ սկսաւ գոլ, յորժամ և զլատ մարդոյն զգալուստ գոր-
ծեաց և ի Տիբերիա կայսերէ յիշեաց Հայրն խնամ տանել
մարդկան և ոչ միշտ ընդ նմա գոլով Բանն իւր ընդ ստեղ-
ծուածին ցուցանիւր, և յայնժամ պարտ և արժան էր ոչ

1) Ծննդ. ԺԵ. 6: 2) Ծննդ. ԺԴ. 22: 3) Մատթ. ԺԱ. 27., Ղուկ. Ժ 22:

զայլ ոք Աստուած ստութեամբ իմանալ, այլ զպատճառս
զայսքան անհոգութեան նորա և պղերգութեան խնդրել,
քանզի ոչ պարտ և արժան է խնդիր այսքան գոլ և կամ
զաւրել զայսքան, զի զԱստուած փոխեսցէ, իսկ զառ ի յԱ-
րարիչն և կերակրողն մեր, ի ձեռն իւրոյ աշխարհիս, զհա-
ւատսն մեր խափանեսցէ. քանզի որպէս զառ յՈրդին հաւա-
նութիւն, այսպէս և զառ ի Հայրն սէր հաստատուն և ան-
շարժ և անփոփոխելի ունել պարտիմք։

2. Եւ բարւոք և Յուստինոս առ ի Մարկիոնն շարա-
գրածի, եթէ «Նմին իսկ Տեառն ոչ հաւանեալ լինէի զայլ ոք
Աստուած պատմողի, արտաքոյ քան զԱրարիչն և զԴաստարարն
և զկերակրիչն մեր։ Այլ վասն զի ի միայնոյն Աստուծոյ
յայնմանէ, որ և զաշխարհս արար և զմեզ ստեղծ և զամե-
նայն ինչ շարունակէ | և տնտեսէ, զՄիածին Որդին եկն ի մեզ, 44r.
զիւր զստեղծուածն յինքն վերստին գլխաւորելով, հաստա-
տուն է իմ առ ի նա հաւատս և անփոփոխ և անշարժելի առ
ի յԱստուածն սէր, զերկոսին մեզ Տեառն շնորհելով»։ Քան-
զի ոչ զՀայրն ճանաչել ոք կարէ առանց Բանին Աստուծոյ,
այսինքն է եթէ ոչ Որդին յայտնեսցէ և ոչ զՈրդին առանց
հաճութեան Հաւրն. իսկ զհաճութիւն Որդին կատարէ. քան-
զի առաքէ Հայրն, իսկ առաքի և գայ Որդին. և Հայրն իբրու զի
անտեսանելի է, իբրու առ մեզ գիտէ և ճանաչէ իւր իսկ զնա
Բանն. և իբրու զի անպատմելի է և պատմէ և Բանն դարձեալ
ծանուցանէ զիւր միայն զՀայրն և զերկոսին զայսոսիկ այսպէս
ունել երևեցուցանէ Տէր։ Եւ վասն այսորիկ Որդին յայտնէ
զգիտութիւն Հաւր. Որդւոյն է երևումն, քանզի ամենայն ինչ
ի ձեռն Բանին երևանի։ Արդ զի զայն, որ առ մեզն եկեալն
եղև ծանիցուք, զի սա է, որ զգիտութիւն Հաւրն առնէ ի հա-
ւատացեալսն իւր, ասէր ցաշակերտսն. «Ոչ ոք գիտէ զՀայրն,
եթէ ոչ Որդին և ոչ զՈրդին, եթէ ոչ Հայրն և որոց Որդին
յայտնեսցէ». և զինքն և զՀայրն ուսուցանելով, որ ինչ է, զի
մի զայլ ոք ընկալցի Հայր, բայց զ'ի | Քրիստոսէն յայտնեալ։ 44v.

3. Եւ սա է Արարիչ երկնի և երկրի, որպէս ի բա-
նիցն իւրոց ցուցանի, այլ ոչ որ ի Մարկիոնէ, կամ ի Բա-
սիլիդա, կամ ի Վաղէնտինա և կամ ի Կարպոկրատա, կամ
ի Սիմոնէ, կամ յայլոց ստանուն գիտնականացն սուտ իմա-
ցեալ ստանուն հայրն։ Քանզի ոչ ոք ի նոցանէն Որդի Աս-

տուծոյ էր, այլ Քրիստոս Յիսուս Տէրն մեր, որում զընդ-
դէման առնեն վարդապետութիւն, անգիտելի Աստուած զոմն
խոստովանելով պատմեն, և ոչ անձանց իւրեանց ոչ լսեն։
Քանզի զիմրդ է անգիտելի, որ յինքեանց իսկ ի նոցանէ
գիտացեալն եղև. քանզի և այն, որ գոնեա ի սակաւուցն
ծանուցեալ եղև, ոչ լիցի անգիտելի։ Իսկ Տէր ոչ ամենևին
ոչ գիտացեալ գիտել զՀայրն և զՈրդին պատմեաց մեզ, ապա
թէ ոչ աւելորդ էր գալուստն նորայ։ Քանզի և գայր ապա-
քէն, զի ասասցէ մեզ, եթէ մի խնդրէք զԱստուած, քանզի
անգիտելի է և ոչ կարասջիք գտանել զնա, որպէս և զՔրիս-
տոսէն յաւիտեանցն նոցա ասել սուտ պատմեցին, որք ի Վա-
ղինտինեայն։ Այլ այս բարբաջանքն են։ Բայց ուսոյց Տէր.
եթէ զԱստուած գիտել ոչ ոք կարէ, այլ ոչ եթէ Աստուծոյ
ուսուցանելով, այսինքն է առանց Աստուծոյ ոչ գիտել և
45r. ճանաչել Աստուծոյ։ Բայց նոյն ինքն այս գիտ|ելս սորա կամք
գոն Հաւրն. քանզի ծանիցեն զնա, որոց յայտնեսցէն Որդի.
և առ այս զՈրդին յայտնեաց Հայրն, զի նովաւ ամենեցուն
երևեսցի և զայնոսիկ, որք հաւատացինն նմա, յիրաւի յա-
նապականութիւն և ի յաւիտենական հանգիստն ընկալցի. և
հաւատալ է նմա՝ առնել զկամսն նորա, իսկ որք ոչն հաւա-
տան և վասն այսորիկ ի բաց փախչին ի լուսոյն նորա, որ
բաղձացեալ ցանկացան ինքեանք, խաւարն յիրաւի արգել-
եալ փակեսցէ։ Արդ ամենեցունց յայտնեաց զինքն Հայրն,
ամենեցուն զԲանն զիւր տեսանելի արարեալ, և դարձեալ
Բանն ամենեցուն ցուցանէր զՀայրն և զՈրդին յամենեցունց
տեսեալ։ Եւ վասն այսորիկ յիրաւի է դատաստանն Աստու-
ծոյ ի վերայ ամենեցուն այնոցիկ, որք նմանապէսն տեսին
և ոչ նմանապէս հաւատացին։

4. Եւ քանզի ի ձեռն աշխարհիս Բանն յայտնէ զաշ-
խարհարարն Աստուած և ի ձեռն զարդու աշխարհիս զզար-
դարողն Տէր, և ի ձեռն ստեղծուածոյս զստեղծող արուեստա-
ւորն և ի ձեռն Որդւոյն զծնողն Հայր. և զայսոսիկ զամե-
նայն նմանապէս խաւսին, բայց ոչ նմանապէս հաւատան։
45v. Եւ ի ձեռն աւրինացն և մարգարէից նմանաբար | Բանն և
զինքն և զՀայրն քարոզեաց և լուան ամենայն ժողովուրդքն,
այլ ոչ նմանապէս ամենեքին հաւատացին։ Եւ ի ձեռն նոյն
ինքն Բանին տեսանելի և շաւշափելի եղեալ Հայրն ցուցա-

*նիւր. զի թեպէտ և ոչ ամենեքին նմանապէս հաւատացին
նմա, այլ ամենեքին տեսին յՈրդւոջ զՀայրն, քանզի տեսա-
նելին Որդւոյն Հայրն է, իսկ անտեսանելին Հայր՝ Որդւոյն: Եւ
վասն այսորիկ ամենեքին զՅիսուս խաւսէին, իբրու զի
անդ էր նա և մաւտ և Աստուած անուանէին, այլ և դեք
տեսանելով զՈրդին՝ ասէին. «Գիտեմք զքեզ, ո՞ ես սուրբդ
Աստուծոյ [1]»: Եւ փորձիչն բանսարկու սատանա, տեսանելով
զնա ասէր, եթէ Որդի ես Աստուծոյ [2]. ամենեքին տեսանելով
և խաւսելով զՈրդի և զՀայր, բայց ոչ ամենքին հաւատալով:*

*5. Քանզի պարտ և արժան էր յամենեցունց վկայել
ճշմարտութիւն. այնոցիկ, որք հաւատային՝ յիւրեանցն հա-
ւատալով փրկութիւնն. իսկ այնոցիկ, որ ոչն հաւատացին՝
յիւրեանցն դատապարտութիւն, զի ամենայն ինչ յիրաւի
դատապարտեալ լիցի և որոշեալ և ի Հայրն և յՈրդին հա-
ւատ յամենեցունց վկայեսցի. այսինքն է յամենեցունց
հաստատեսցի, յամենեցունց առնլով վկայութիւն. և յիւ-
րոցն, զի սիրելիք և յաւտա|րացն, զի թշնամիք. քանզի* 46r.
*այն է ճշմարիտ և անհակաճառ ապացոյց, որ և ի նոցունց
իսկ ի թշնամեացն զկնի քո վկայութեանն ի հրապարակ
բերիցէ. նովիմբ իսկ ինքնատեսութեամբն պատկառիմք
և յամաւթ եղեալք յայնմանէ որ առաջի կայր իրքն և
վկայէին. և ոսոխք լինէին և կամէին ոչ գոլ ճշմարիտ
զիւրեանց վկայութիւնն: Արդ ոչ այլ էր ճանաչեցեալն և
այլ ասողն, Ոչ ոք գիտէ զՀայրն, այլ մի և նոյն, զամենայն
ինչ հնազանդելով նմա Հայրն և յամենեցունց առնլով
վկայութիւն, զի ճշմարիտ մարդ և զի ճշմարիտ Աստուած
է. ի Հաւրէն, ի Հոգւոյն, ի հրեշտակացն, յաշխարհէս, ի մարդ-
կանէ, յապստամբութեանն այսոց և ի դիւաց և ի նոյն ինքն
ի հակառակէն և հուսկ յետոյ ի մահուանէ: Իսկ զամենայն
ինչ Որդին արբանեկելով Հաւր կատարէ իսկզբանէ մինչ
ի կատարած և առանց նորա ոչ ոք կարէ ճանաչել զԱստուած:
Քանզի գիտութիւն Հաւր՝ Որդի, իսկ գիտութիւն Որդւոյ՝
ի Հաւրէ, ի ձեռն Որդւոյ յայտնեալ. և վասն այսորիկ Տէր
ասէր. «Ոչ գիտէ զՀայր եթէ ոչ Որդի, և ոչ զՈրդի՝ եթէ ոչ*

---

1) Մարկ. Ա. 24., Ղուկ. Դ. 34: 2) Մատթ. Դ. 3., Ղուկ Դ. 3:

Հայրն և որոց Որդին յայտնեսցէ»[1]։ Քանզի «յայտնեսցէն» ոչ
46v. միայն ի վերայ հանդերձելոցն ասացեալ է, | իբրու եթէ յայնժամ սկսեալ է Բանին երևեցուցանել զՀայրն, յորժամ ի Մարիամայն ծնաւ, այլ հասարակապէս ի վերայ ամենայն ժամանակի կայր։ Քանզի իսկզբանէ գոլով Որդին ընդ իւրում ստեղծուածին, յայտնէ ամենեցուն զՀայրն, ոյց կամի և յորժամ կամի և որպէս կամի։ Եւ վասն այորիկ յամենեսին և ի ձեռն ամենեցուն մի Աստուած Հայր և մի Բան և մի Հոգի և մի փրկութիւն ամենեցուն՝ հաւատացելոցն ի նա։

Kap. XII.

Արդ՝ և Աբրահամ ի Բանէն զՀայրն ուսեալ, զԱրարիչն երկնի և երկրի[2], զսա Աստուած խոստովանէր. և զառ ի մարդիկ գալուստ Որդւոյն Աստուծոյ ուսեալ, ի ձեռն որոյ հանդերձեալ էր զաւակն նորա լինել իբրև զաստեղս երկնից[3], ցանկա զաւրն տեսանել, զի և ինքն պարապատեսցի ընդ Քրիստոսի. և ի ձեռն Հոգւոյն մարգարէաբար զնա տեսեալ, ցնծացաւ[4]։ Վասն որոյ և այն, որ ի զաւակէն նորա էր, Շմաւոն, փոխանակ նորա լցեալ կատարէր զխնդութիւն զՀայրապետին և ասէր. «Այժմ արձակես զծառայ քո Տէր, ըստ բանի քում խաղաղութեամբ. զի տեսին աչք իմ զփըրկութիւնս քո, զոր պատրաստեցեր ըստ դիմաց ամենայն
47r. ժողովրդոց. լոյս ի յայտնութիւն հեթանոսաց և փա|ռք ժողովրդեան քում Իսրայէղի»[5]։ Եւ հրեշտակքն խնդութիւն մեծ՝ որք հսկէինն և արթուն էին ի գիշերին, հովուացն աւետարանեցին[6]։ Այլ և Եղիշաբէթ ասէ. «Մեծարեսցէ անձն իմ զՏէր և ցնծացաւ հոգի իմ յԱստուած փրկիչ իմ»[7]։ Իջեալ ի վայր ցնծութեանն Աբրահամու յայնոսիկ, որ ի զաւակէն նորա արթունն էին և հսկէին և տեսանէին զՔրիստոս և հաւատային նմա[8]. անդրէն ընդդէմ բախեալ առաքէր դարձեալ և ի վեր երթայր խնդութիւնն յՈրդւոյն յԱբրահամեան, յոր և ցակացաւ զաւրն գալստեան Տեառն

1) Մատթ. ԺԱ. 27, Ղուկ. Ժ. 22: 2) Ծննդ. ԺԴ 22:
3) Ծննդ. ԺԵ. 5։ 4) Ծննդ ԺԷ. 17։ 5) Ղուկ. Բ. 29—33։
6) Ղուկ. Բ. 8։ 7) Ղուկ. Ա. 46։ 8) Ղուկ. Բ. 8 եւ 17։

տեսանել։ Արդ բարուք Տէր վկայէ նմա ասելով. «Աբրահամ Հայր ձեր ցանկացաւ, զի տեսցէ զաւրն զիմ. ետես և խնդաց» [1]։

Kap. XIII.

Ոչ միայն վասն Աբրահամու զայս ասաց, այլ ցուցցէ,
թէ ամենեքին, որոց ՚երբէք ի սկզբանէ ծանուցաւ Աստուած
և զգալուստն Տեառն մարգարէացան, ի նոյն ինք յՈրդւոյն
առին զյայտնութիւն այն [2]*, որ ի վերջին ժամանակս տե-*
սանելին և շաւշափելի եղև և խաւսեցաւ ընդ մարդկանս,
զի ի քարանց յարուսցէ որդիս Աբրահամու և լցեալ կատա-
րեսցէ զխոստումն, զոր խոստացաւ նմա Աստուած և արասցէ
զզաւակն նորա իբրև զաստեղս երկնից [3]*, | որպէս Յովհան-* 47v.
նէս ասէ Մկրտիչ. «Քանզի կարէ Աստուած ի քարանցս
յարուցանել որդիս Աբրահամու» [4]*։ Եւ զայս արար Յիսուս.*
ի քարանց պաշտմանէ ի բաց կորզեալ եհան զմեզ և ի խիստ
և յանպտուղ ազգակցութենէն ի բաց փոխեաց զմեզ և
զնմանն Աբրահամու հաւատս արար ի մեզ, որպէս և Պաւ-
ղոս վկայէ՝ զմեզ ասելով զոլ որդիս Աբրահամու, ըստ նմա-
նութեան հաւատոյն և խոստման ժառանգութեանն [5]*։ Արդ՝*
իբրու զի մի է և նոյն Աստուած, որ կոչեաց առ ինքն
զԱբրահամ և ետ նմա խոստումն, և սա է Արարիչն որ և ի
ձեռն Քրիստոսի զ'ի հեթանոսացն հաւատացեալս լուսաւորս
յաշխարհի կազմելով. Քանզի «դուք էք, ասէ, լոյս աշխար-
հի» [6]*, այսինքն է իբրև աստեղք երկնի. և զսա միշտ որպէս*
ցուցաք ոչ ոք գիտէ, եթէ ոչ Որդի և որոց Որդին յայտ-
նեսցէ։ Իսկ յայտնէ ամենեցուն Որդին, որոց կամի գիտել
Հայրն. և ոչ առանց հաճութեան Հաւրն և ոչ առանց սպա-
սաւորութեան Որդւոյ ծանիցէ ոք զԱստուած։ Եւ վասն
այսորիկ ասէր ցաշակերտսն Տէր, եթէ «Ես եմ ճանապարհ և
ճշմարտութիւն և կեանք և ոչ ոք գայ առ Հայր եթէ ոչ ինև.

---

1) Յովհ. Ը. 56։ 3) Ա. Պետր. Ա. 11։ 3) Ծննդ. ԺԵ. 5, ԻԲ. 17։ 4) Մատթ. Գ. 9 եւ Ղուկ. Գ. 8։ 5) Հռովմ. Դ. 12—13, 16. Թ. 8. եւ Գաղատ. Դ. 28։ 6) Մատթ. Ե. 14. հմմտ. Դանիէլ ԺԲ. 3։

եթէ ծանեայք զիս և զՀայրն իմ ծանիջիք. այսուհետև ծա-
48r. նեայք զնա և տես|էք» [1]. յորոց երևի, զի ի ձեռն Որդւոյ,
այսինքն է ի ձեռն Բանին ճանաչի։

Kap. XIV.

Եւ վասն այսորիկ հրէայք վրիպեն յԱստուծոյ, զԲանն
նորա ոչ ընդունելով, այլ կարծեն ի ձեռն նորին ինքն Հայրն
առանց Բանին, որ է առանց Որդւոյն, կարել գիտել զԱս-
տուած, ոչ գիտացեալ զայն, որ մարդկային ձևով խաւսե-
ցաւ ընդ Աբրահամու [2], և դարձեալ ընդ Մովսէսի, ասաց.
«Տեսանելով տեսի զչարչարանս ժողովրդեան իմոյ յԵգիպ-
տոս և իջի փրկել զնոսա» [3]։ Զայսոսիկ Որդին՝ Բանն Աստու-
ծոյ ի սկզբանէ գործէր, ոչ կարաւտեալ Հայրն հրեշտակաց,
զի արասցէ զաշխարհ և ստեղծցէ զմարդն. վասն որոյ և
աշխարհն եղև և ոչ դարձեալ տարակուսեալ և պիտեցեալ
սպասաւորութեան առ ի յարարչութիւն եղելոցն և ի անաւ-
րէնութիւն յըստ մարդն գործոյ, այլ ունելով բազում և
անբաւ զսպասաւորութիւնն [4], քանզի արբանեկէ նմա իւր
ծնունդն յառ ամենայն ինչ և իւր ձեռքն, այսինքն է Որդին
և Հոգին, Բանն և Իմաստութիւնն, որոց արբանեակք են և
սպասաւորք և ի ձեռամբ անկեալք ի պաշտաւն սպասաւո-
րութեան ամենայն հրեշտակք։ Արդ՝ ընդունայնք են և անո-
տիք, որք ի ձեռն այնր՝ Ոչ ոք գիտէ զՀայր, եթէ ոչ Որդի [5],
48v. զայլ ոմն ի ներքս բերեալ մուծանեն ան|գիտելի հայր։

Kap. XV.

Եւ ընդունայն է և Մարկիոնն և որք նմա լսեն, որք
արտաքս հանեն ի ժառան[illegible]նէ զԱբրահամ, որում Հոգին
ի ձեռն բազմաց, բայց [illegible] և ի ձեռն Պաւղոսի վկայէ, զի
հաւատաց Աստուծոյ և համարեցաւ նմա յարդարութիւն [6]։
Տի՛ նաև Տէր իսկ առաջին ի քարանց յարուցանել նմա որ-

7) Յովհ. ԺԴ. 6—7։ 2) Ծննդ. ԺԲ. 1 շար.։ 3) Ելք. Գ. 7—8։
4) Փիլիպ. Բ. 6։ 5) Մատթ. ԺԱ. 27., Ղուկ. Ժ. 22։ 6) Հռովմ.
Դ. 3, Գաղատ. Գ. 6., հմմտ. Ծննդ. ԺԵ. 6։

դիս[1] և արարեալ զզաւակն նորա իբրև զաստեղս երկնից[2], ասելով թէ. «Եկեսցեն յարևելից և յարևմտից, ի հիւսիսոյ և ի հարաւոյ և բազմեսցին ընդ Աբրահամու և ընդ Սահակայ և ընդ Յակովբու յարքայութեանն երկնից»[3]։ Եւ դարձեալ ասէ ցհրէայսն. «Յորժամ տեսջիք զԱբրահամ և զԻսահակ և զՅակովբ և զամենայն զմարգարէսն Աստուծոյ յարքայութեան Աստուծոյ և զձեզ արտաքս հանեալս»[4]։ Արդ յայտնէ, զի որք ընդդէմն ասեն փրկութեան նորա և զայլ ոմն արտաքս քան զայն, որ զխոստումն արար Աբրահամու, կռաստեղծեն Աստուած, արտաքոյ են արքայութեանն Աստուծոյ և բաժանորդք յանապականութենէն, անգոսնելով և հայհոյելով զԱստուած, որ յարքայութիւնն երկնից եմոյծն զԱ.բրահամ և զզաւակն նորա, որ է եկեղեցի, ի ձեռն Յիսուսի Քրիստոսի զորդեգրութիւնն անդէն առեալ և զժառանգութիւնն զԱբրահամու խոստմանն | ։

Kap. XVI.

Թերանցակ լինէր և խնդրէր վրէժ զաւակին 49r.
նորա Տէր, արձակելով ի կապանացն և կոչելով անդրէն առ փրկութիւնն, որպէս ի կնոջէն, որ ի նմանէն բժշկեցաւ՝ արար երևելի, ասելով այնոցիկ, որք ոչ զնմանն Աբրահամու հաւատ ունէին. «Կեղծաւորք, իւրաքանչիւր ոք ի ձէնջ յաւուր շաբաթու ո՞չ լուծանէ զեզն իւր կամ զէշ և տարեալ տա ջուր. իսկ զսա, որ է դուստր Աբրահամու, զոր կապեաց սատանա ութ և տասն ամաւք, ո՞չ էր արժան լուծանել ի կապանացս յայսմանէ յաւուր շաբաթու»[5]։ Արդ երևելի է, զի զնմանսն Աբրահամու զհաւատացեալսն նմա լուծանէր և կենագործէր և ոչ տարաւրինէր՝ զայս առնելով յաւուրն շաբաթու։ Քանզի ոչ արգելոյր աւրէնքն բժշկել զմարդիկ յաւուրն շաբաթու, յոր և թլփատեացն զնոսա յայսմ աւուր։ Եւ զի յաղագս ժողովրդեանն սպաս պաշտամանն հրամայէր քահանայիցն կատարել, այլ և զանասունսն կենդանեացն

7) Մատթ. Գ. 9., Ղուկ. Գ. 8։ 8) Ծննդ. ԺԵ 5 եւ ԻԲ. 17։ 3) Մատթ. Ը. 11, Ղուկ. ԺԳ. 29։ 4) Ղուկ. ԺԳ. 28։ 5) Ղուկ. ԺԳ. 15—16։

զբուժմանս սպասաւորութեան ոչ արգելոյր։ Տի՛ Նաև Սեղո-
վամ[1] բազում անգամ ի շաբաթու բժշկէր և վասն այսորիկ
դեգերէին անդ բազումք։ Յաւուր շաբաթու ի բաց կեալ
49v. հրամայէր զնոսա աւրէնքն յամենայն ծառայական գործո|յ
պաշտամանն, այսինքն է՝ յամենայն աւելաստացութենէ, որ
ի ձեռն վաճառի և այլ ևս երկրային հնարիցս եղեալ է։ Իսկ
զհոգւոյն զգործս, այն որ ի ձեռն բարուց և խրատուց և
բանից, ի բարեգործութիւն մերձաւորաց, խրատ տայր լինել։
Եւ վասն այսորիկ Տէր յանդիմանէր, որք յանիրաւն և ի
զուրն ամբաստանէին զնմանէ, զի յաւուր շաբաթուցն
բժշկէր, քանզի ո՛չ լուծանէր, այլ լնոյր զաւրէնսն, զմեծի
զքահանայապետին զգործ կատարելով, քաւելով հաշտեցու-
ցանելով ընդ մարդկան զԱստուած[2] և մաքրելով զբորո-
տացեալսն և զհիւանդսն բժշկելով և մեռանելով ինքն, զի
արտաքս ընկեցեալ և ի բաց որոշեալ զմարդն ելցէ ի պա-
տուհասէն և դարձցի աներկիւղ առ իւր ժառանգութիւն։

Kap. XVII.

Եւ առնողն յառաջիկայցն կերակուր ի շաբաթու քաղ-
ցելոցն ոչ արգելոյր աւրէնքն, բայց հնձելն և ժողովելն
ի շտեմարանս ի բաց ուսուցանէր։ Եւ վասն այսորիկ Տէր
այնոցիկ, որք խոշտանկէինն ըստգտանաւք զաշակերտսն,
զի զհասկն փշրէին և ուտէին, ասէր թէ՝ «Եւ զայս ո՞չ է ընթեր-
ցեալ ձեր, զոր արար Դաւիթ, յորժամ քաղցեաւն, զիարդ
էմուտ ի տուն Աստուծոյ և զհացսն զառաջի եդեալսն կերաւ
50r. և ետ այնոցիկ, որք ընդ | իւրն էին, զոր ոչ էր արժան ուտել,
բայց միայն քահանայիցն»[3]։ Ի ձեռն ճառից աւրինացն զա-
շակերտսն մխիթարելով և սփոփելով և նշանակելով, իբրու
թէ պարտ և արժան է ազատ կամակար լինել քահանայիցն։
Եւ քահանայ ճանաչիւր առ Աստուծոյ Դաւիթ, զի թէպէտ
և ի Սաւուղա հալածիւր. քանզի ամենայն թագաւոր արդար
քահանայական ունի դաս. և քահանայք են և ամենեքին
Տեառն աշակերտքն՝ ո՛չ ագարակս, և ո՛չ տունս ժառանգելով
աստ, այլ հանապազ սեղանւոյն պարապեալք և զառ ի յԱս-

---

1) Յովհ. Թ. 14: 2) Թիւ ԼԵ. 25., Յեսու Նաւեայ Ի. 6:
3) Ղուկ. Զ. 3—4. հմմտ. Ա. Թագ. ԻԱ 4 շար.:

*տուածն կատարելով պաշտամունս: Յաղագս որոյ և Մովսէս
յԵրկրորդ Աւրէնսն յաւրհնութեան Ղեւեա ասէ. «Որ ասէ ցՀայր
իւր և ցմայր՝ ոչ տեսի զքեզ և զեղբարս իւր ո՛չ ծանեաւ և
յորդւոց իւրոց անծանաւթ եղև, պահեա զպատուիրան քո և
զուխտ կտակարանի քո»[1]: Եւ ո՞յք են, որք թողին լքին
զհայր և զմայր և զամենայն ընտանեաց ի բաց հրաժարե-
ցին վասն Բանին Աստուծոյ և կտակարանի նորայ, բայց
աշակերտքն Տեառն, յաղագս որոց դարձեալ Մովսէս՝ «Ժա-
ռանգութիւն վիճակի, ասէ, ոչ եղիցի նոցա, քանզի Տէր է
նոցա վիճակ իւրեանց»[2]: Եւ դարձեալ՝ «Ոչ եղիցի քահա-
նայիցն Ղևտացւոցն բոլոր ազգին Ղեւեա մասն և վիճակ ընդ
Իսրայէլի. երայ|խարիք ժառանգութիւն վիճակի նոցա կերի-* 50v.
*ցեն զայս»[3]: Վասն այսորիկ և Պաւղոս. «Ոչ խնդրեմ զտուրսն,
այլ խնդրեմ զպտուղն»[4]: Արդ՝ աշակերտացն Տեառն, զղևտական
վիճակ ժառանկութեան ընկալելոց, արժան էր նոցա քաղցելոցն
զառ ի յանդոցն առնուլ կերակուր, «Քանզի արժանի է գոր-
ծաւնեայն կերակրոյ իւրոյ»[5]: Եւ քահանայքն ի տաճարին զշա-
բաթն խեղեն և անպատճառք և անստգիւտք են: Արդ՝ ըն-
դէ՞ր էին անբաղբաղայք. զի իբրու ի տաճարի էին, ոչ աշ-
խարհականս, այլ տէրունեայս կատարէին սպասաւորութիւ-
նըս, զաւրէնսն կատարելով, այլ ոչ անցանելով ըստ աւրէնսն,
որպէս այն, որ զանձնէ իւրմէ զչոր փայտն գայր բերէր ի
բանակն Աստուծոյ, յիրաւի քարկոծեցաւ[6]: «Քանզի ամենայն
ծառ, որ ոչ առնէ պտուղ, ի բաց հատանի և ի հուր արկա-
նի»[7]. և՝ «Որ ոք զտաճարն Աստուծոյ ապականէ, ապակա-
նեսցէ զնա Աստուած»[8]:*

Kap. XVIII.

*Արդ՝ իբրու զի մի և նորին գոյացութեան են ամենե-
քին այսոքիկ, այսինքն է ի միոջէ և ի նոյն Աստուծոյ, որպէս
և Տէր ասէ ցաշակերտսն. «Վասն այսորիկ ամենայն դպիր
աշակերտեալ յարքայութիւնն երկնից նման է մարդոյ տա-*

---

1) Բ. Օրէնք ԼԳ. 9: 2) Թիւք ԺԸ. 20 եւ Բ. Օրէնք. Ժ. 9:
3) Բ. Օրէնք. ԺԸ. 1: 4) Փիլիպ. Դ. 17: 5) Մատթ. Ժ. 10:
6) Թիւք ԺԵ. 32 տար.: 7) Մատթ. Գ. 10 եւ Է. 19., Ղուկ. Գ. 9:
8) Ա. Կորնթ. Գ. 17:

նուաճեաւն, որ արտաքս հանէ ի գանձէ իւրմէ նորս և հինս» [1]։
51r. Ոչ զայլ ոմն որ զհինսն և զայլ | ոմն, որ զնորսն բերէր ի
դուրս ուսոյց, այլ զմի և զնոյն։ Քանզի տանուտէր Տէր մեր
է, որ ամենայն հայրենի տանն տիրէ և ծառայիցն, որ տա-
կաւին են անխրատք են, զոյգ և կշիռ որոշելով աւրինադրու-
թիւն. իսկ ազատացն և հաւատովքն արդարացելոցն յար-
մարականս հրաման տալով պատ[ու]իրանս և մանկանցն
բանալով զիւր ժառանգութիւնն. և դպիր աշակերտեալս յար-
քայութիւն երկնից զիւրսն ասէր աշակերտս յար, յաղագս
որոց և յայլում տեղւոջ ասէ ցհրէայսն. «Ահա առաքեմ առ
ձեզ իմաստունս և դպիրս և վարդապետս. ի նոցանէ սպան-
ջիք և հալածեսջիք ի քաղաքէ ի քաղաք» [2]։ Իսկ զ՝ ի գանձէսն
ի դուրս բերեալս հին և նորս, առանց հակառակ բանի, զեր-
կուս կտակարանսն ասէ. հին՝ զառաջին աւրինադրութիւն,
և նոր՝ զըստ աւետարանին քաղաքավարութիւն։ Յաղագս
որոյ Դաւիթ ասէ. «Երգեցէք Տեառն երգ նոր» [3]. և Եսայի՝
«Աւրհնեցէք զԱստուած յաւրհնութիւն նոր. սկիզբն նորա
փառաւորի անուն նորա ի ծագաց երկրէ, զառաքինութիւն
նորա ի կղզիս պատմեն» [4]։ Եւ Երեմիա. «Ահա դնեմ, ասէ,
ուխտ նոր. ոչ՝ որպէս եդի ուխտ ընդ հարսն ձեր» [5] ի լերինն
Քորեբ։ Եւ զերկուսին կտակարանս մի և նոյն տանուտէր
51v. ի դուրս եբեր, Բանն Աստուծոյ Տէր մեր | Յիսուս Քրիստոս,
որ ընդ Աբրահամու և ընդ Մովսէսին խաւսեցաւ և մեզ
այսրէն հաստոյց՝ հաստատեալ ի նորոգութեանս զազատու-
թիւնն, այսինքն է՝ յոլովեալ զառ ի յիւրմէ շնորհն։

Kap. XIX.

«Քանզի աւելի է, ասէ, աստ, քան զտաճարին» [6]. իսկ աւելին և նուազն ոչ ի վերայ անհաղորդակացն և հակառակաց բնութեանն և որք մարտնչին ընդ միմեանս ասացի, այլ ի վերա համազոյիցն և նոյնէիցն և որք մակաւասար են ընդ միմեանս, բայց միայն բազմութեամբ և մեծութեամբ զանազանելոց, որպէս ջուր ջրոյ և լոյս լուսոյ և շնորհք շնոր-

---

1) Մատթ. ԺԳ. 52: 2) Մատթ ԻԳ. 34: 3) Սաղմ. ՂԵ. 1 եւ ՂԷ. 1: 4) Եսայի ԽԲ. 10 եւ 12: 5) Երեմ. ԼԱ. 31—32: 6) Մատթ. ԺԲ. 6:

հի։ Արդ՝ աւելի է ազատութեան շնորհք, քան ծառայութեանն
աւրինադրութիւն։ Վասն այսորիկ և ոչ ի մասնէ, այլ բոլոր
աշխարհ արտահեղաւ. բայց մի և նոյն Տէր, որ աւելի քան
զտաճարին և աւելի քան զՍողոմոնին և աւելի քան զՅով-
նանուն[1] շնորհելով մարդկան, այսինքն է զիւր զգալուստն
և զյարութիւնն ի մեռելոց։ Այլ ոչ զԱստուած յայլափոխելով
և ոչ զայլ առթելով Հայր, այլ զնոյն ինքն զնա, որ միշտն
ունի զաւելին՝ չափելով տալով ծառայիցն, և յառաջացեալ
նոցա առ ի նոյն սիրոյ՝ աւելիս և մեծամեծս շնորհելով, որ-
պէս և Տէր ասէր ցաշակերտսն, թէ «Եւ մեծամեծս սոցա տես-
ջիք»[2]։ Եւ Պաւղոս ասէ. «Ոչ | ահա առի, կամ ահա կատա- 52r.
րեալ եմ, քանզի մասնէ գիտեմք և ի մասնէ մարգարէանամք.
իսկ յորժամ եկեսցէ կատարեալն, խափանեսցին ի մասնէքն»[3]։
Արդ՝ եկեալ կատարեցելոյն՝ ոչ զայլ ոք Աստուած կամ Հայր
տեսցուք, այլ զնոյն զսա, զոր այժմն տեսանելն փափաքէաք,
քանզի երանիք մաքուրք սրտիւք, զի նոքա զԱստուած տես-
ցեն. և ոչ զայլ Քրիստոս, զՈրդի ակնկալեալ ընկալցուք, այլ
զսա զՄարիամայս, որ և չարչարեցաւն, յոր և հաւատացաք,
զոր և սիրեմք, որպէս և Եսայի ասաց. «Եւ ասասցեն յաւուր
յայնմիկ. ահա Տէր Աստուած մեր, յոր և յուսացաք և ցնծա-
ցաք ի փրկութեան մերում»[4]. և Պետրոս ի թղթին. «Եթէ
տեսանելով, ասէ, յոր ոչն տեսանելով հաւատայք՝ խնդաս-
ջիք անպատում խնդութեամբ»[5]. և ոչ զայլ ոգի սուրբ ըն-
կալցուք, այլ զայս, որ այժմս է ընդ մեզ և զոչէ Աբբա
Հայր[6], և ի սոսին յայսոսիկ աճեսցուք և յառաջատեսցուք,
մինչ զի ոչ ընդ հայելի և ընդ առակս աւրինակաց, այլ ինք-
նատեսութեամբ[7] վայել է ի բարեացն Աստուծոյ. այսպէս և
այժմ աւելին զտաճարին և աւելին զՍողոմոնին ընկալեալք,
որ է գալուստ Որդւոյն Աստուծոյ, ո՛չ զայլ ոք ուսաք Աս-
տուած արտաքոյ, քան զայն, որ ի սկզբանէն զեկուցաւ Ա-
րարիչ և Դաստարար ամենե|ցուն. և ոչ զայլ ոք Քրիստոս Որ- 52v.
դի Աստուծոյ, քան զայն, որ ի մարգարէիցն քարոզեցաւ։

2. Քանզի նոր կտակարանին ծանուցելոյ և յառաջա-
գոյն ասացելոյ ի ձեռն մարգարէիցն՝ և այն որ եդ զկտա-

---

1) Մատթ. ԺԲ. 41—42: 2) Յովհ. Ա. 50: 3) Փիլիպ. Գ. 12., Ա. Կորնթ. Գ. 4., ԺԳ. 9—10: 4) Եսայ. ԻԵ. 9։ 5) Ա. Պետր. Ա. 8: 6) Հռովմ. Ը. 15: 7) Ա. Կորնթ. ԺԳ. 12:

կարանսն քարոզս իւր, ըստ հաճութեան Հաւրն երևելով մարդկան, որպէս կամեցաւ. Աստուած յառաջ կոյս միշտ յառաջել զյուսացեալսն ի նայ և ի ձեռն կտակարանացն հաստնել առ ի յարմարումն փրկութեան։ Քանզի մի փրկութիւն և մի Աստուած. իսկ որք յարդարեն զմարդն պատուիրանք՝ բազումք են և ոչ սակաւք աստիճանք որ տանին հանեն զնայ առ Աստուած։ Բայց աղէ դու, երկրային թագաւորիս, իբրու զի մարդ է, արժան է բազում անգամ մեծամեծս պարագործել առաջատութիւնս հնազանդելոցն իւրոց, իսկ Աստուծոյ ո՞չ իցէ արժան, իբրու զի ինքն նոյն է միշտ աւելիս, զառ ի յընքենէն շնորհս չափել մարդկութեանս և մեծամեծ պարգևաւք համապազորդ պատուել զհաճոյսն իւր։ Արդ՝ եթէ յառաջատութիւն՝ է այլ զոմն սուտ իմանալ Հայր արտաքոյ, քան զխկզբանէ զեկուցեալն և արտաքոյ քան զայն, որ թուի իւր երկրորդ գտանել, այլ զոք երրորդ
53r. ի վերա իմանալ՝ նորին այսորիկ է առաջատութեանն. | և յերրորդէն չորրորդ զոք և ի դմանէն այլ ոք դարձեալ և այսպէս միշտ կարծեցեալ առաջատել այսպիսի միտքն և ո՛չ երբէք ի վերա միոյն կացեալ հաստատեացին Աստուծոյ։ Քանզի ընդհարեալ և բախեալ և ի բաց ոստուցեալ և ի բաց դարձեալ յետս միշտ խնդրեսցէ, և գտցէ և ո՛չ երբէք զԱստուած, այլ համապազ յանհաստատութեանն անդնդի ղաւղեսցէ, բայց եթէ ի ձեռն ապաշխարութեան դարձեալ անդրէն ի տեղի դարձեալ, ուստի բախեալ պախեցաւ, հասցէ զմի Աստուած Հայր խոստովանել և հաւանեալ զԴասարարն, զյաւրինացն և ի մարգարէիցն պատմեալ և զ՚ի Քրիստոսէն վկայեալ, որպէս ինքն ասէ առ այնոսիկ, որք ըստգտանէին և բամբասէին զաշակերտսն նորա, իբրու թէ ոչ պահեն զաւանդ երիցանցն. «Ընդէ՞ր դուք անարգէք զպատուիրանն Աստուծոյ վասն աւանդին ձերոյ. քանզի Աստուած ասաց. Պատուեա՛ զհայր քո և զմայր և որ չարախաւսէն զհաւրէ կամ զմաւրէ, մահու վախճանեսցի»[1]։ Եւ դարձեալ կրկին անգամ ասէ ցնոսա. «Եւ անարգեցէք զԲանն Աստուծոյ վասն աւանդին ձերոյ»[2]. երևելագոյնս Հայր և Աստուած խոստովանելով Քրիստոս զայն, որ ասաց յաւրէնս. «Պատուեա՛

1) Մատթ. ժե. 3—4: 2) Մատթ. ժե. 6:

զհայր քո և զմայր, զի բարի քեզ եղիցի»[1]։ Եւ բան Աս-
տուծոյ խօս|տովանեաց զաւրինացն պատուիրան անուանն 53v.
Տէր և ոչ զայլ ոք աստուածաբանելով, բայց զիւրն Հայր։

Kap. XX.

1. Արդ՝ բարւոք և Յովհաննէս յիշեաց զնա, զի ասաց
ցհրէայսն. «Քննեցէք զԳիրս, յորս կարծէք զկեանսն յաւի-
տենից ունել և նոքա են, որ վկայեն վասն իմ. և ոչ կամիք
գալ առ իս, զի կեանս ընկալջիք»[2]։ Արդ՝ զիմ՞րդ վկայէին
յաղագս նորա Գիրք, եթէ ի միոջէ և ի նմանէն էին Հաւրէ,
յառաջագոյն ուսուցանելով զմարդիկ զգալուստ Որդւոյն
նորա և յառաջագւոյն պատմելով զառ ի նայն փրկութիւն.
«Զի եթէ հաւատայիք, ասէ, Մովսէսի, հաւատացեալ էր ձեր
արդեաւք և ինձ, քանզի յաղագս իմ նա գրեաց»[3]։ Յիրաւի
և արժանապէս, քանզի սփռեալ և սերմանեալ է ամենայն
ուրեք ի Գիրս նորա Որդին Աստուծոյ, երբեմն ընդ Աբրա-
համու խաւսելով և երբեմն Նոյի տուեալ չափս և երբեմն
խնդրելով զԱդամ և երբեմն Սոդոմացւոցն ի վերայ ածելով
դատաստան և դարձեալ երևելով և առաջնորդելով Յակովբու,
և ի մորենւոյն խաւսելով ընդ Մովսէսի. և ոչ գոյ թիւ ասել՝
յորս ի Մովսէսէ ցուցեալն լինի Որդին Աստուծոյ։ Եւ զաւր
չարչարանացն նոցա ոչ անտեղեակ եղև, այլ նշանակելով
յառաջագւոյն պատմեաց զնա՝ | Փասեակ անուանեալ։ Եւ ի 54r.
նմին յայնմիկ, յորում յառաջ քան զայսքան ժամանակս ի
Մովսէսէ յառաջագոյն քարոզեցաւ կրել զչարչարանս Տէրն՝
լնլով զՓասէքն. և ոչ միայն զաւրն, այլ և զվայրն տպաւորեաց
և զվերջաժամանակութիւնն և զնշանակ մտին արեգական, «Ոչ
կարասցես, ասելով, զենուլ զՓասէքն յոչ ի միում քաղաքացն
քոց, որոց Տէր Աստուած քո տացէ քեզ, այլ ի տեղւոջն, զոր
ընտրեսցէ Տէր Աստուած քո կոչել զանուն իւր ի վերայ
նորա, անդ զենցես զՊասէքն, երեկուն, առ մուտս արևու»[4]։

2. Ահա իսկ երևելագոյնս զեկոյց զգալուստն նորա,
ասելով. «Ոչ պակասեսցէ իշխան ի Յուդայէ և ոչ առաջնորդ
ի յերանաց նորա, մինչև եկեսցէ որում կա մնա, և նա եղիցի

---

1) Ելք. Ի. 12։ 2) Յովհ. Ե. 39—40։ 3) Յովհ. Ե. 46։
4) Բ. Օրէնք. ԺԶ. 5—6։

ակնկալութիւն հեթանոսաց։ Կապելով ընդ որթ զյաւանակն նորա և ընդ գնդակ զյաւանակ իշոյն. լուասցէ գինեաւ զպատմուճան իւր և արեամբ խաղողոյ զարկանելի իւր։ Զուարթագին են աչք իւր ի գինւոյ և սպիտակ ատամունք, քան զկաթն» [1]։ Արդ՝ խնդրեսցեն, որք զամենայն ինչ քննել, ասել զժամանակն, յորում պակասեաց իշխան առաջնորդ Յուդայէ. և ո՞ է հեթանոսացն ակնկալութիւն և ո՞ է որթն և
54v. յաւանակն նորա և կամ արկա|նելին. և ո՞յք են աչքն կամ ատամունքն և ո՞ է գինին. և զմի մի իւրաքանչիւր ոք յառաջասացելոցս հարցեալ քննեսցեն և գտցեն ոչ զայլ ոք, այլ զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս պատմեալ։ Եւ վասն այսորիկ նախատելով զժողովուրդ վասն առ ի յինքն ապաշնորհութեան, ասէ ցնոսա Մովսէս այսպէս. «Ժողովուրդ յիմար և ոչ իմաստունք, զայս Տեառն հատուցանէք» [2]։ Ապա՝ նշանակելով, զի որ ի սկզբանէն հաստատեացն զնոսա և արար Բանն և ի վերջին ժամանակս գնեալ զմեզ և կենագործել, ցուցցի կախեալ զփայտէ և ոչ հաւատասցեն նմա, ասէ. «Եւ եղիցի կեանքն քո կախեալ դէմ յանդիման աչաց քոց և ոչ հաւատասցես ի կեանսն քո» [3]. և դարձեալ. «Ոչ սոյն ինքն սա Հայրն քո ստացաւ զքեզ և արար զքեզ և հաստատեաց զքեզ» [4]։

Kap. XXI.

1. Եւ զի ոչ միայն մարգարէք, այլ և արդարք բազումք յառաջագոյն ծանուցան ի ձեռն Հոգւոյն զգալուստն և աղաւթիւք խնդրեցին յայն գալ ժամանակ, յորում դէմ յանդիման երեսաւք տեսցեն զիւրեանց Տէրն և ի բանիցն նորա լուիցեն, Տէր արար երեկելի, ասելով ցաշակերտսն. «Բազում մարգարէք և արդարք ցանկացան տեսանել, զոր տեսանէքդ և ոչ տեսին և լսել, զոր լսէքդ և ոչ լուան» [5]։ Արդ՝ զիա՞րդ|
55r. ցանկացան տեսանել և լսել, եթէ ոչ յառաջագոյն գիտացեալ էր նոցա զգալուստն նորա. և զիա՞րդ գիտացին յառաջագոյն, եթէ ոչ ի նմանէն զկանխագոյն գիտելն ընկալեալ

1) Ծննդ. ԽԹ. 10—12: 2) Բ. Օրէնք. ԼԲ. 6: 3) Բ. Օրէնք. ԻԸ. 66: 4) Բ. Օրէնք. ԼԲ. 6: 5) Մատթ. ԺԳ. 17:

էր։ Իսկ զիմըդ և Գիրք վկայէին յաղագս նորա, եթէ * ի
միոջէ և նոյն Աստուծոյ ամենայն ինչ միշտ ի ձեռն Բանին
յայտնեցաւ հաւատացելոցն և յառաջագւոյն զեկուցաւ և ցու-
ցաւ. երբեմն խաւսելով ընդ իւրում ստեղծուածին և երբեմն
աւրէնադրելով և երբեմն աղաչելով և յորդորելով և ապա
ազատելով զծառայն և Որդի առնելով և ի վայելուչ և յար-
ժանաւոր ժամանակի զանապականութեան մատուցանելով
առ կատարելութիւն մարդոյն [1]. քանզի ստեղծ զնա յաճումն,
և յաճումն, որպէս գիր ասէ. «Աճեցէք և բազմացարուք» [2]։

2. Եւ այսուիկ Աստուած ի մարդւոյ զանազանեալ է, զի
Աստուած առնէ, իսկ մարդն լինի. և նա առնելովն միշտ նոյն,
իսկ սա լինելով և սկիզբն և մէջ և աճումն առնուլ պարտի.
և Աստուած բարեգործ է, և ի բարիս վայելէ մարդն. և Աս-
տուած կատարեալ է յամենայնի ինքն ինքեան, զոյգ և հանգէտ
և նման, բոլոր լոյս և բոլոր միտք և բոլոր գոյութիւն և աղբեւր
ամենայն բարեաց. | իսկ մարդ առաջատութիւն ընդունելով և 55v.
աճումն զառ ի յԱստուածն, քանզի որպէս Աստուած միշտ
նոյն ինքն է, այսպէս և մարդն յԱստուած գտեալ միշտ յա-
ռաջատեսցէ առ Աստուած. քանզի ոչ Աստուած դադարեսցէ
երբէք բարի առնելով և մեծացուցանելով զմարդն և ոչ մար-
դըն դադարեսցէ բարի կրելով և մեծանալով յԱստուծոյ։
Քանզի աման և ընդունիչ է բարութեան և գործի բաներ-
գութեան նորա մարդ՝ շնորհահատոյց Արարչին, իբրև սպա-
սաւոր. և ընդունիչ արդարադատութեանն նորա մարդ ա-
պերախտ և որ անարգէ զստեղծիչն և ոչ հնազանդէ Բանին
նորա, որպէս որք աւելին միշտ պտուղ բերեն և հոլովացու-
ցանեն զաէրունական արծաթն՝ տալ խոստացաւ. քանզի
«Ծառայ բարի, ասէ, և քաջ և հաւատարիմ, վասնզի ի սա-
կաւուն հաւատարիմ եղեր, ի վերայ բազմաց կացուցից զքեզ.
մուտ ի խնդութիւն Տեառն քո» [3], նոյն ինքն Տէր զաւելին
խոստանալով։

3. Արդ՝ որպէս այնոցիկ, որք այժմ պտուղ բերեն, զա-
ւելին տալ խոստացեալ է ըստ պարգեւի շնորհին իւրոյ, այլ

---

*) Ի լուսանցսն՝ «ոչ»:

1) Ա. Պետր. Ա. 4: 2) Ծննդ. Ա. 28: 3) Մատթ. ԻԵ. 21 եւ 23:

ոչ ըստ այլափոխութեան գիտութեան, քանզի նոյն Տէր կայ
մնայ և նոյն Հայր յայտնի։ Այսպէս և ի հնումն կտակարանի
56r. աւելի զպարգևս շնորհին | առատաբար զեղոյր մի և նոյն
Տէր և ի ձեռն գալստեան իւրոյ։ Քանզի այնոքիկ, որ ի ձեռն
սպասաւոր արբանեկացն լուան գալ զարքայութիւն, չափա-
ւոր խնդային, ըստ այսմ, ըստ որում յուսային գալ զնա.
իսկ որք և եկեալն տեսին զնա և ազատութեանն հասին
և վայելեցին ի պարգևացն նորա, մեծագոյն զխնդութիւնն
և աւելագոյն զցնծութիւնն ունին, ուրախ լինել զարքայու-
թեանն զգալուստ, որպէս Դաւիթ ասէ. «Ոգի իմ ցնծասցէ
ի Տէր և բերկրեսցէ ի փրկութեան նորա» [1]։ Եւ վասն այսո-
րիկ յԵրուսաղէմ մտեալ նորա, ամենեքին զճանապարհաւն,
որք ի Դաւթա կաթոգիք և կզկզաթք հոգով, ծանեան զիւր-
եանց թագաւորն և ընկեցին ընդ նովաւ զհանդերձս և քա-
ջազուարճ ոստովք զարդարեցին զճանապարհն և մեծաւ խըն-
դութեամբ և ցնծութեամբ գոչէին. «Ովսաննայ Որդւոյ Դաւ-
թի, աւրհնեալ որ գալոց է յանուն Տեառն. ովսաննայ բար-
ձրեալ» [2]։ Իսկ իբրև նախանձեցան չար հազարապետքն, որք
բռնահարէին և զրկէին զաղքատսն և զկրտսերսն և տիրէին
նոցա, որոց բանն ոչ կայր և վասն այսորիկ ոչ կամէին գալ,
զթագաւորն ասէին նմա. «Լսե՞ս զինչ սոքա ասեն» [3]. ասէ
56v. Տէր. «Ո՞չ երբէք ընթերցայք՝ ի բերանոյ տղայոց և ստնդի-
եցաց յարմարեցիր զաւրհնութիւն [4], զ'ի Դաւթայն յորդին
Աստուծոյ ասացեալ ի նմանէն եղեալ և ցուցեալ. նշանակե-
լով նոցա ոչ զաւրութեամբ գիտել զկիրս և ոչ զտնաւրէնու-
թիւնն Աստուծոյ։ Իսկ նմա գիտել զ'ի մարգարէիցն քարո-
զեալ Քրիստոս, որոյ անունն յամենայն երկիր զարմանի,
ի բերանւոյ տղայոց և ստնդիեցաց և զաւրհնութիւնն յար-
մարեալ նորա Հաւրն, վասն որոյ և համբարձաւ մեծ վայել-
չութիւն նորա գեր ի վերոյ երկնից։

4. Արդ՝ եթէ նոյն ինքն նա եկեալ է, յառաջագոյնն
պատմեալ ի մարգարէիցն քարոզեալ Որդի Աստուծոյ Տէր
մեր Յիսուս Քրիստոս և գալուստն նորա յոլով զշնորհն և
զմեծ պարգևն ստացոյց ընկալաւղացն զնա, երևելի է, զի

---

1) Սաղմ. ԼԴ. 9: 2) Մատթ. ԻԱ. 8 եար.: 3) Մատթ. ԻԱ. 16:
4) Սաղմ. Ը. 3:

և Հայրն նոյն քարոզիւր և ոչ զայլոյ Հաւր գիտութիւնն
արար ի մեզ կեալ, այլ զայն որ էն և ի սկզբանէ քարոզե-
ցաւ, զազատութիւնն եբեր, որք աւրինաւոր ըստ յաւժա-
րութեանն սրտիցն իւրեանց ծառայեն նմա. իսկ այնոցիկ,
որք ամահողք և արհամարհոտք և ոչ հնազանդին Աստուծոյ
առ ի փառս մարդկան, զարտաքին մաքրութիւնսն յաւրինակ
և զաղափար հանդերձելոցն տուեալ եղեն ըստ վերագրելոյ
յաւրինացն՝ ի ձեռն առժամանակեացն զյաւիտենականսն, | և 57r.
ի ձեռն երկնայնոցն զերկնայինսն, պատճառաւղացն աւելա-
գոյն զգուշանա խորէ զասացելոցն իբրև խնամողագունաց
նոցա վասն Աստուծոյ, բայց ի ներքուստ լի են կեղծաւո-
րութեամբ և աւելաստացութեամբ և այլ ևս չարութեամբ.
զայն որ ամենևինն իսպառ էր, ած ի վերա զկորուստն, ի
բաց կրճեալ ի նորա կենացն։

Kap. XXII.

1. Քանզի երիցանցն նոցա աւանդ ընձեռութիւնն, զորս
զգուշանալն և խրատել և պահելն բաղբաղէին, ընդդէմ էին
Մովսէսեան աւրինադրութեանն։ Եւ վասն այսորիկ Եսայի
ասէ. «Վաճառականք քո խառնեն զգինի ընդ ջուր» [1], այ-
սինքն է՝ ընդ սեռնութիւն և սաստկութիւն Աստուծոյ զՋրի
զպատուիրան զերիցանցն աւանդութիւն, որպէս և Տէր
արար երևելի, ասելով նոցա. «Ընդէ՞ր դուք անցանէք զպա-
տուիրանաւն Աստուծոյ, վասն աւանդի ընձեռութեան ձե-
րոյ» [2]։ Եւ ոչ միայն ի ձեռն յանցանացն անկռանէին և ան-
հաստատ առնէին զաւրէնսն Աստուծոյ, խառնելով զգինին
ընդ ջուր, այլ և առանձինն իմն զիւրեանց աւրէնսն հակա-
ռակագծեցին, զոր մինչև ցայժմ փարեսական կոչեն, յորմէ
է ինչ որ ի բաց բառնան և է ինչ որ յաւելուն և է ինչ զոր
և կամէին շրջել, մեկնեն, որով և վարինն առանձինն վար-
դապետքն իւրեանց, | որք կամին վրէժխնդիրք լինել աւրի- 57v.
նացն Աստուծոյ, որ յանձանձէ զնոսա ի գալուստն Քրիս-
տոսի։ Ոչ հնազանդեցան, այլ զՏէրն խոշտանկեցին ի շա-
բաթսն բժշկելով, զոր որպէս յառաջագոյնն ասացաք, ոչ

---

1) Ես. Ա. 22: 2) Մատթ. ԺԵ. 3.

արգելոյին աւրէնքն. և քանզի ինքն ըստ իրաց իմն բժշկէր Թլփատելով զմարդն ի շաբաթու, և զինքեանս ոչ կշտամբէին ի ձեռն աւանդին ընձեռնութեանն և ի ձեռն յառաջ ասացելոց փարեսական աւրինացն, անցանելով ըստ պատուիրանաւն Աստուծոյ, և զշարունակագոյնն ոչ ունելով աւրինացն զառ ի յԱստուածն սէր։

2. Եւ վասն զի այս առաջին և մեծ պատուիրան է և երկրորդ՝ առ ի մերձաւորն, Տէր ուսոյց, զբոլոր զաւրէնսն և զմարգարէսն կախիլ ասելով զպատուիրանացս զայսոսիկ։ Եւ ինքն այլ ինչ մեծ պատուիրան, քան զայս պատուիրան, ոչ իջոյց, այլ զսոյն զայս վերստին նորոգեաց իւրոյ աշակերտացն, զԱստուած սիրել ի բոլոր սրտէ հրամայեալ և զմերձաւորն՝ իբրև զանձինս[1]։ Ապա Թէ յայլմէ իջեալ էր ի հաւրէ, ո՛չ էր նորա այն, որ յաւրինանցն առաջին էր և մեծ պատուիրանն ի վայր առեալ, այլ ամենայն իրաւք փորձիւր մեծ ինչ քան զսա, կատարելւոյն Հաւրէ իջուցանել, և ոչ
58r. աւրինադրին պա|տուիրանաւն վարիլ։ Եւ Պաւղոս լրուԹիւն աւրինացն ասէ զսէրն[2] և այլոցն ամենեցուն խափանեցելոց կալ մնալ՝ հաւատ, յոյս, սէր, և մեծ քան զամենեսին զսէրն[3]. և ոչ գիտուԹիւն առանց ի յԱստուածն սիրոյ աւգուտ ինչ առնէ և ոչ խորհրդոց հասումն և ոչ հաւատ և ոչ մարգարէուԹիւն, այլ ամենայն ինչ սնոտիք և բոկականք է, առանց սիրոյ և զսէրն կատարեալ գործել մարդւոյն և ել կատարեալ սիրաւղին, և յարդեան, յաւիտենին և ի հանդերձելումն։ Քանզի ոչ երբէք դադարեսցուք սիրելով զԱստուած, այլ որչափ աւելի պշցուք ի նա, այսուիկ աւելի զնա սիրեսցուք։

Kap. XXIII.

1. Արդ՝ յաւրէնսն և յաւետարանին առաջնոյ և մեծի պատուիրանին նորին այսորիկ ելոյս, սիրել զՏէր Աստուած ի բոլոր զաւրուԹենէ և երկրորդին նմանապէս սիրել զմերձաւորն իբրև զինքն, միևնոյն ցուցանի աւրինադիր, քանզի շարունակագոյնք կենացն պատուիրանք, առ երկուսինն նոյնք

1) Մատթ. ԻԲ. 37—40: 2) Հռովմ. ԺԳ. 10: 3) Ա. Կորնթ. ԺԳ. 2 եւ 13:

ելով, զնոյն ցուցին Տէր, զոր մասնական պատուիրանս յար-
մարականս երկաքանչիւր ոք ի նոցանէն հրամայեաց, իսկ
զընթհանուրսն և զգլխաւորականագոյնսն, առանց որոց ապ-
րել ոչ է, երկոցունց զնոյն խրատ տուեալ ասաց։ Իսկ զ՞ ոք
արդեք | պատկառեցուցեալ զանգիտեցուցէ Տէր, ոչ յայլմէ 58v.
Աստուծոյ ասել զաւրէնսն, այսպէս ասելով ի նմանէն ուսե-
լոց բազմութեանցն և աշակերտացն. «Յաթոռն Մովսէսի
նստան դպիրքն և փարիսացիքն. զամենայն ինչ, որ ինչ մի-
անգամ ասասցեն ձեզ՝ պահեսջիք և արասջիք, իսկ ըստ գոր-
ծոց նոցա մի՛ առնիջիք. քանզի ասեն և ո՛չ առնեն. բայց
կապեն բեռինս ծանունս և դնեն ի վերա ուսոց մարդկան,
իսկ ինքեանց և ոչ մատամբ անգամ կամին մղել զնոսա[1]»։
Արդ՝ ո՛չ զՄովսէսեան աւրէնսն ըստգտանէր, զոր մանաւանդ
յառաջ մինչ չև ևս Երուսաղէմ հաստատեալ էր, խրատ տայր
լինել, այլ զնոսա յանդիմանէր, որք զբայս աւրինացն ար-
տաքս հանէին պատմելով, բայց սինք և ունայնք ի՚սմանէ
էին, վասն այնորիկ տարաւրինեալք Աստուած և ի մերձա-
ւորն, որպէս և Եսայի ասէ. «Ժողովուրդքս այս շրթամբ զիս
պատուեն, բայց սիրտ իւրեանց հեռի է յինէն. ընդունայն ու-
րեմն պաշտեն զիս, ուսուցանելով զվարդապետութիւնս պա-
տուիրանս մարդկան»[2]։ Ոչ զայն, որ ի ձեռն Մովսէսի աւրէնսն
ետ՝ ասելով պատուիրանս մարդկան, այլ զաւանդս ընձեռու-
թեան երիցանցն իւրեանց, զսուտ ստեղծեալսն, որոց վրէժ-
խնդիր լինելով անարգ|էին և անգոսնէին զաւրէնսն Աստու- 59r.
ծոյ և վասն այսորիկ և ոչ Բանին նորա ոչ հնազանդեցան։
Եւ այս է այն, որ ի Պաւղոսէն ասացաւ յաղագս նոցա.
«Քանզի անգիտելով զարդարութիւնն Աստուծոյ և զիւրեանց
արդարութիւնն կամեցեալք կացուցանել, արդարութեանն
Աստուծոյ ոչ հնազանդեցան։ Քանզի կատարած աւրինացն
Քրիստոս է յարդարութիւն ամենայնի, որ հաւատայ»[3]։ Եւ
զի՞արդ կատարած աւրինացն Քրիստոս է, եթէ ոչ և սկիզբն
ինքն եղեալ էր. քանզի որ զկատարածն ի վերա ածէ, նա և
սկիզբն գործեաց. և սա ինքն է, որ ասէրն ցՄովսէս. «Տե-
սանելով տեսի զչարչարանս ժողովրդեան իմոյ որ յԵգիպ-

---

1) Մատթ. ԻԳ 2—4: 2) Ես. ԻԹ. 13: 3) Հռովմ. Ժ. 3—4:

տոս և իջի կորզել զնոսա»[1]։ Ի սկզբանէ ընդելեալ և սո-
վորեալ Բանն Աստուծոյ ելանել և իջանել ի փրկութիւն
վշտացելոցն։
Եւ զի յառաջագոյն խրատէր ուրէնքն զմարդն զհետ
երթալ զՔրիստոսի, ինքն արար երևելի այնմ, որ եհարց
ցնա, զի՞նչ արարեալ զյաւիտենական կեանսն ժառանգեսցէ՝
այսպէս տուեալ պատասխանի. «Եթէ կամիս ի կեանսն մը-
տանել, պահեա զպատուիրանս». և նորա հարցեալ զո՞րս՝
դարձեալ Տէր. Ո՛չ շնասցիս, ո՛չ սպանցես, ո՛չ գողասցիս և
ո՛չ սուտ վկայեսցես։ Պատուեա զհայր և զմայր. սիրեսցես
59. զմերձաւորն | իբրև զքեզ»[2]։ Իբրու աշտիճանս իմն և քայլս
առաջադրեալս զպատուիրանս աւրինացն առ ի կեանսն ճա-
նապարհի կամաւղացն երթեալ զհետ նորա։ Քանզի միում
ասելով՝ ամենեցուն ասէր. իսկ նորա ասացեալ զամենայն
արարեալ. և դէպ զի ո՛չ արարելոյ, ուր եթէ ոչ, ոչ էր ասացեալ
պահեա զպատուիրանս, յանդիմանելով Տէր զաւելաստացու-
թիւն նորա, «Եթէ կամիս, ասէ, կատարեալ գոլ, երթ վաճառեա
զստացուածս քո և բաշխեա աղքատաց, և ե՛կ, հետևեցի՛ր ինձ»[2].
զառաքելոցն վիճակ խոստացեալ այնոցիկ, որք այնպէսն
գործեցին։ Այլ ո՛չ եթէ զայլ ոք Աստուած Հայր պատմեալ
այսոցիկ, որք զհետ երթան նմա, արտաքոյ քան զայն, որ
ի սկզբանէ յաւրինացն քարոզեցաւ. և ոչ զայլ ոք Որդի, և
ոչ մայր մտածութիւն յաւետինի ախտաւորի և վերջութեան
պակասի եղելոյ և ո՛չ երեսուն յաւիտեանցն լրութիւն, որ
ունայն և թափուր և անհաստատուն ցուցաւ, և ոչ զայն որ
յայլոցն ևս յաղանդաց սուտ արարաւ առասպելաբանութիւն,
այլ առնել զպատուիրանսն, զոր ի սկզբանէ պատուիրեաց
Աստուած և զառաջին աւելաստացութիւն ագահութեանն ի
ձեռն գործոց բարեաց լուծանել և զհետ երթալ Քրիստոսի։
60. Եւ քան | զի ստացուածոցն յաղքատսն բաշխումն լուծումն է
առաջելոյ աւելաստացութեան ագահութեանն, Զաքէ արար
երևելի, ահա ասելով. «Զկէս ստացուածոցն տաց աղքա-
տաց և եթէ զուրուք ինչ զլացա, անդրէն հատուցանեմ չո-
րեքպատիկ»[3]։

1) Ելք Գ. 7—8: 2 Մատթ. ԺԹ. 17—22: 3) Ղուկ. ԺԹ. 8:

Kap. XXIV.

1. Եւ զի Տէր զբնականսն աւրինացն, ի ձեռն որոց
մարդ արդարանայ, զորս և յառաջ քան զաւրինադրութիւնն
պահէին, որք հաւատովք արդարանային և հաճոյ լինելով
նոքա Աստուծոյ, ոչ էլոյծ, այլ և սաստկացոյց, և մեծացոյց
և ելից, ի բանիցն իւրոց ցուցանի. «Բանի ասացեալ, ասէ,
առաջնոցն՝ ոչ շնասցես, բայց ես ասեմ ձեզ՝ թէ ամենայն,
որ տեսանէ զկին առ ի ցանկալ նմա, ահա շնացաւ զնա
ի սրտի իւրում: Եւ դարձեալ ասացաւ. ո՛չ սպանցես. բայց
ես ասեմ ձեզ, զի ամենայն, որ բարկացեալ եղբաւր իւրում
զուր՝ դատապարտ եղիցի ի դատաստանին: Եւ ասացաւ.
ո՛չ սուտ երդնուցուս, բայց ես ասեմ ձեզ և ո՛չ երդնուլ
բնաւ, այլ եղիցի այոյն այոյ, և ոչն ոչ»[1]. և որ միանգամ
այլ ինչ այսպիսիք են. քանզի ամենեքին սոքա ոչ ընդդի-
մութիւն և լուծումն առաջնոցն պարունակեն, զոր միանգամ
ի Մարկիոնէ յերգս արկեալ ծաղր առնեն, այլ լրու|թիւն և 60v.
սաստկութիւն առաւելութեան, որպէս ինքն ասէ. «Եթէ ոչ
առաւելեսցի արդարութիւն ձեր աւելի քան զդպրացն և զփա-
րիսեցւոցն, ոչ մտջիք յարքայութիւն երկնից»[2]: Եւ զի՞նչ
էր աւելին. նախ առաջին՝ ոչ միայն ի Հայրն, այլ և յՈրդին
նորա ահա երևեալ հաւատաց, քանզի սայ էր, որ ի հասա-
րակութիւն միաբանութեան և միութիւն զմարդն ածելով
Աստուծոյ և ապա ոչ միայն ասել, այլ և գործել. քանզի
նոքա ասէին և ոչ առնէին[3]. և ոչ միայն ի չարահաւ գոր-
ծոցն ի բաց կալ, այլ և ի խորհրդոցն. իսկ զայսոսիկ ոչ
ընդդիմացեալ աւրինացն ուսուցանէր, այլ լնլով զաւրէնսն
և բնակեցուցանելով զարդարութիւն աւրինացն ի մեզ: Իսկ
ընդդիմանալ աւրինացն էր, զոր ինչ մի անգամ նա հրաժա-
րեցուցանէ լինել զայսոսիկ հրաման տալ իւրոց աշակեր-
տացն առնել էր: Իսկ ոչ միայն ի հրաժարելոցն յաւրինաց՝
այլ և ի ցանկութեանցն նոցա ի բաց կալ՝ ոչ ընդդիմացելոց
էր, որպէս յառաջագոյն ասացաք, և ոչ այսր, որ քակէ զաւ-
րէնսն, այլ որ լնուն և առաւելու սաստկապէս:

---

1) Մատթ. Ե. 21—22., 27—28., 33—34, 37: 2) Մատթ. Ե. 20:
3) Մատթ. ԻԳ. 3:

2. Քանզի աւրէնքն, իբրու զի ծառայից եղեալ էր, ի ձեռն արտաքնոցն և մարմնականաց խրատէր զոգին, իբրև ի ձեռն կապանաց նուաճելով և ածելով ի սպաս պաշտաման
61r. պատու|իրանացն, որպէս զի ուսցի մարդն հաւանել Աստուծոյ։ Իսկզբանն ազատեալ զհոգին ի ձեռն նորա զմարմինն կամաւորապէս մաքրանալ ուսուցանէր, որոց եղելոյ ի հարկէ ի բաց բառնան ի ծառայութենէն կապանաց, քանզի ընդելեալ և սովորեալ էր ի նոսա ահա մարդն և առանց կապանաց երթալ զհետ Աստուծոյ. բայց սաստկապէս առաւելուլ զաւրէնսն ազատութեան և զառ ի թագաւորն հնազանդութիւն աճեցուցանելով, զի մի յետս կոյս ոք ընդկրուկ դարձեալ անարժան երևեսցի ազատողին. իսկ զառ ի տանուտէրն մտերմութիւն և զհլութիւն հնազանդութեան գոլ այսմիկ և ծառայից և ազատաց, բայց աւելագոյն համարձակութիւն քաջալերութեան ունել ազատացն, վասն աւելիսն և փառաւորագոյնսն բանարարութեան սպասաւորութեան ազատութեան, քան զայն, որ ծառայութեան սպասաւորութիւն էր։ Եւ վասն այսորիկ Տէր փոխանակ ոչն շնալոյ՝ զոչն ցանկալ երաշխաւորեալ աւանդեաց մեզ. և փոխանակ ոչն սպանանելոյ՝ զոչն բարկանալ[1]. և փոխանակ տասանորդելոյն՝ զամենայն ստացուածս աղքատացն բաշխելով[2]. և ո՛չ միայն զմերձաւորսն, այլ և զթշնամիսն սիրել.
61v. և ո՛չ միայն առատատուս և հասարակս և ընկեր|ասէրս գոլ, այլ և այնոցիկ, որք հանեն ինչ զմեր, ձրի շնորհողս։ «Քանզի այնմ, որ հանէ զպատմուճան քո, ասէ, Թողցես և զհանդերձ քո. և յայնմանէ, որ առնու ինչ զքո, մի՛ պահանջեր. և որպէս կամիք թէ արասցեն ձեզ մարդիկ, արասջիք նոցա»[3], զի մի՛ իբրև ակամայք զրկեալք և զլացեալք տրտմեսցուք, այլ իբրև կամաւորք պարգևաբար զայնոսիկ տուեալ, խնդասցուք խնդութիւն առաւել շնորհելով ի մերձաւորսն, քան թէ հարկի ծառայեալք։ «Եւ եթէ ոք զձեզ տարապարհակ վարեսցէ, ասէ, մղոն մի, երթիջիր, ասէ, ընդ նմա այլ ևս երկուս»[4]. զի մի՛ իբրև ծառայ զհետ երթիցես, այլ իբրև զազատ երթիցես ընդ նմա՝ յամենայնի պիտանացու և աւգտակար մեր-

1) Մատթ. Ե 21 տուն. 43—44: 2) Մատթ. ԺԹ 21: 3) Ղուկ. Զ. 29—31: 4) Մատթ Ե. 41:

ձաւորին լինելով. ո՛չ զնորա չարութիւնն ընդ միտ ածելով,
այլ զքո զբարութիւնն կատարելով՝ կերպարանակից լինելով
Հաւրն քո. այն, «Որ զարեգակն ծագէ ի վերայ չարեաց եւ
բարեաց եւ տեղայ ի վերայ արդարոց եւ անիրաւաց»[1]։

3. Իսկ ամենեքին այսոքիկ, որպէս յառաջագոյն ասացաք,
ոչ լուծողի զաւրէնսն, այլ որ լնու և սաստկապէս աճեցու-
ցանէ ի մեզ. որպէս զի թէ ոչ ասիցէ մեծագոյն զազատու-
թիւնն ի մեզ սաստկացուցանելով բարեգործութիւնն սպա-
սաւ|որութեան և աւելի զառ ի յազատողն հնազանդութիւն և 62r.
մտերմութիւն։ Քանզի ոչ վասն այսորիկ ազատեաց զմեզ, զի
ի բաց կացցուք ի Նմանէ. քանզի և ոչ ոք արտաքոյ տէրու-
թեանցն եղեալ անձամբ շահել և գտանել զփրկութեան կերա-
կուրսն, այլ զի աւելի զշնորհսն Նորա ընկալեալք, աւելի զՆա
սիրեսցուք և ըստ այսմիկ և աւելոյ ի Նմանէ փառաց միշտ
լինելով հասցուք դէմ յանդիման Հաւրն։ Արդ՝ վասն զի բնա-
կանք են՝ ամենայն պատուիրանքն հասարակ են մեր և Նոցա.
քանզի Նոցա սկիզբն և լինելութիւն ընկալեալ Նոցա. իսկ ի մեզ
աճումն և առաւելութիւն և սաստկութեան ընկալեալ. քանզի
հաւանեալ Աստուծոյ և երթեալ զհետ Նորա բանիւ և արդեամբ
քան զամենայն սիրելն զՆա և զմերձաւորն իբրև զանձն և
մարդւոյ է մերձաւոր և ի բաց կալ յամենայն չարահաւ գոր-
ծոց, և որ ինչ մի անգամ այլ ինչ հասարակ է երկոցուն,
զմի և զնոյն ցուցանեն Տէր. և ասէ Տէր մեր՝ Բանն Աստու-
ծոյ, որ նախ յառաջագւոյն ի ծառայութիւն ած Աստուծոյ
և ապա ազատեաց հնազանդելովք և լսելովք Նմա, ըստ որում
ինքն ասէ ցաշակերտսն. «Ոչ ևս ասեմ ձեզ ծառայս. զի ծա-
ռայն ոչ գիտէ՝ զինչ առնէ տէրն իւր. բայց զձեզ բարեկամս
ասացի, զի զամենայն, | որ ինչ մի անգամ լուայ ի Հաւրէ, 62v.
ծանուցի ձեզ»[2]։ Քանզի յասելն՝ ոչ ևս ասեմ զձեզ ծառայս,
երևելագոյնս զեկոյց, թէ ինքն է որ յառաջագոյն զառ ի
յԱստուածն ծառայութիւն աւրինադրեաց մարդկան եւ ապա
զազատութիւնն Նոցա շնորհելով. և յասելն եթէ ծառայն ո՛չ
գիտէ, զինչ առնէ տէրն, զանգիտութիւնն ծառայական զժո-
ղովրդեանն Քրիստոսի գալստեանն եցոյց։ Իսկ բարեկամսն
ի հաստելն և յարմարելն զաշակերտսն Աստուծոյ, հաւաս-

---

1) Մատք. Ե. 45։ 2) Յովհ. ԺԵ. 15։

*տագւոյն զնոյն ինքն գոլ զԲանն, որում և Աբրահամն կամա-
ւորապէս և առանց կապանաց վասն ազատութեան հաւատ-
ոցն զհետ երթեալ, բարեկամ եղև Աստուծոյ[1]։ Այլ ոչ զԱբ-
րահամու զբարեկամութիւնն վասն կարաւտանալոյ Աստու-
ծոյ ստացաւ. քանզի Բանն էր ի սկզբանէ կատարեալ. «Բան-
զի առաջ, ասէ, քան զԱբրահամու լինելն, ես եմ»[2]. այլ նմին
ինքն Աբրահամու, զի շնորհեսցէ զյաւիտենական կեանսն.
իբրու զի բարի է և վասն զի սիրելութիւնն Աստուծոյ
անապականս գործէ, որք առնեն զնա և զհետ են նորա։*

Kap. XXV.

*1. Եւ ոչ ի սկզբանն իբրու թէ կարաւտեալ Աստուած
մարդւոյն, ստեղծ զԱդամ, այլ զի ունիցի, յոր արկանիցէ
զիւր զբանսն։ Քանզի ոչ եթէ միայն յառաջ քան զԱբրահամ,*
63r. *այլ եւ յառաջ քան զա|մենայն աշխարհ փառաւորէր Բանն
զՀայրն, ելով ի նմա և ի Հաւրէն փառաւորիւր. ըստ որում
ինքն ասէ. «Հա՛յր, փառաւորեա՛ զիս փառաւքն, զոր ունէի
յառաջ քան զաշխարհ գոլ առ քեզ»[3]։ Եւ ոչ մեզ զհետ եր-
թալն իւր հրաման տուեալ առ ի մէնջ ինչ կատարեալ եղեւ
սպասաւորութեան պաշտաման, այլ սոցունց իսկ մեզ ստա-
ցուցանելով զփրկութիւնն։ Քանզի զհետ երթալ Փրկչին ըն-
դունելի է զփրկութիւնն եւ զհետ երթեալ լուսոյ, կցորդու-
թիւն ընդունելութեան առնէ լուսոյ։ Քանզի որ ի լոյս են,
ոչ նոքա զլոյսն լուսաւորեն եւ պայծառացուցանեն, այլ ին-
քեանք լուսաւորին եւ պայծառանան ի նմանէ. նոքա ոչինչ
նմա մատուցանելով, բայց բարի կրելով եւ լուսաւորելով առ
ի լոյսն։ Այսպէս և առ Աստուած ծառայութիւն Աստուծոյ ոչինչ
մատուցանէ, քանզի ոչ կարաւտէ Աստուած առ ի մարդկան
սպասաւորութենէ, բայց այնոցիկ, որք ծառայենն նմա եւ
երթան զհետ նորա, կեանս եւ անապականութիւն եւ փառս
յաւիտենականս ստացուցանելով. բարի առնելով Աստուած,
որք ծառայեն նմա՝ վասն նորին ծառայելոյն եւ բարի գործելով
այնոցիկ, որք զհետ երթան նորա՝ վասն նորին զհետ երթա-*
63v. *լոյ. այլ ոչ բարի ինչ կրեալ ի նոցանէ, քանզի է կատար|եալ
եւ անկարաւտ, բայց ըստ այսորիկ կարաւտի Աստուած առ*

---

1) Յակովբ. Բ. 23: 2) Յովհ. Ը. 58: 3) Յովհ. ԺԵ. 5:

ի մարդկան ծառայութենէ, ըստ որում բարին է եւ գթած, բարի առնել Նոցա, կալ մնալ յիւրում արբանեկութեան կամի զնոսա։ Քանզի որպէս Աստուած անկարաւտ է, այսպէս եւ մարդ կարաւտ է Աստուծոյ հասարակութեան. քանզի այս է փառք մարդւոյն՝ պաշտելն եւ կալ մնալ Աստուծոյ։ Եւ վասն այսորիկ ասաց ցաշակերտսն Տէր. «Ո՛չ դուք զիս ընտրեցէք, այլ ես ընտրեցի զձեզ»[1]. նշանակելով, զի ո՛չ նոքա փառաւորէին զնա՝ զհետ երթալով նորա, այլ որով զհետ երթային Որդւոյն Աստուծոյ, փառաւորէին ի նմանէ։ Եւ դարձեալ՝ «Կամիմ, թէ ուր եսն եմ եւ սոքա իցեն, զի տեսանիցեն զփառսն զիմ»[2]։ Ոչ մնոտի պարծանս ինչ պարծէր զայս, այլ փառացն իւրոց կցորդս կամէր զիւր զաշակերտսն։ Եւ յաղագս որոց և Եսայի մարգարէ ասէ. «Յարեւելից ածից զզաւակ քո և յարեւմտից ժողովեցից զքեզ. ասացից ցհիւսիսի՝ ած և հարաւոյ՝ մի՛ արգելուր. ած զՈրդիս իմ ի հեռաստանէ և զդստերս ի ծագաց երկրէ, զամենեսին, որք միանգամ յանուն իմ կոչեցեալք են. քանզի փառաւք իմովք հաստատեցի զնա»[3]։ Այս՝ «Զի ուր է գէշն, անդ ժողովեսցին արծուիքն»[4]. ընդունելով զՏեառն զփառսն, որ և ստեղծն և յայս հաստատեաց զնո|սա, զի ելով ընդ նմա՝ 64r.
ընդունիցին զփառսն նորա։

2. Այսպէս Աստուած ի սկզբանէ զմարդն ստեղծ վասն իւրոյ պարգեւացն, իսկ զնախահարսն ընտրեաց վասն Նոցա փրկութեանն. եւ զժողովուրդն յառաջագոյն տպաւորէր՝ ուսուցանելով զանուսմունսն երթալ զհետ Աստուծոյ, եւ զմարգարէսն յարմարէր կազմէր, ի վերա երկրին ընդելուցանելով զմարդն կրել զհոգի Նորա եւ հասարակութիւն ունել ընդ Աստուծոյ, իբրու զի ինքն ոչ իմիք էր կարաւտ։ Իսկ այնոցիկ, որոց զիտէրն՝ զիւրն տալով հասարակութիւն եւ որք հաճոյն եղեն նմա՝ զկազմութիւն փրկութեանն ճարտարապետելով. եւ որք ոչն տեսանէին յԵգիպտոսէ զյիւրմէ տուեալ առաջնորդութիւնն եւ որք ստահակ էին և անազդակ էին յանապատին, զոյգ եւ կշիռ յարմարական եղեալ աւրինադրութիւն. եւ այնոցիկ որ ի բարին մտանէին յերկիր զյարմարականն

1) Յովհ. ԺԵ. 16։ 2) Յովհ. ԺԷ. 24։ 3) Եսայի ԽԳ. 5—7։
4) Մատթ. ԻԴ. 28։

ապացուցանելով ժառանգութիւն. եւ որք դառնային առ
Հայրն՝ զպարարեալն զենուլ որթ եւ զառաջին պատմուճանն
պարգեւելով[1], ի ձեռն բազում բարբառոց յարդարելով եւ յար-
մարելով զմարդկութիւնս արդ դաշնակ դաշնակս երգոցն
փրկութեան։ Վասն այսորիկ եւ Յովհաննէս ի Յայտնութեանն
ասէ. «Եւ ձայն նորա իբրեւ զձայն ջուրց բազմաց»[2].
64v. քանզի արդարեւ բազում ջուրք | հոգւոյն Աստուծոյ վասն
մեծութեանն գոլ եւ բազում եւ շատ եւ Հայրն. եւ ընդ
ամենեսին սոսա թափանցանց եղեալ Բանն, առանց նախան-
ձու առատապէս խաւսի ընդ հնազանդեալսն ամենայն աշ-
խարհի. զոյգ եւ կշիռ եւ յարմարական առնելով զաւրէնա-
դրութիւնն։

3. Այսպէս եւ ժողովրդեանն զխորանին կազմած եւ
զշինուած տաճարին եւ զՂեւտացւոյն ընտրութիւն, զշնորհսն
եւ զպատարագսն եւ զմաքրութիւնսն եւ զայլսն եւս զամե-
նայն աւրինադրէր զսպաս պաշտամանն, ինքն ոչ իմիք այ-
սորիկ կարաւտեալ։ Քանզի է միշտ լի ամենաբարւոք,* զա-
մենայն զհոտ անուշութեան եւ ամենապատիկս կամակաց
գոլոշիս անուշութեանց զհոտսն ունել յինքեան, յառաջ եւ
քան զՄովսէս լինել։ Իսկ զայն, որ դիւրաւ եւ փաղփաղկոտն
էր դառնալ առ կուռսն ժողովուրդն, խրատէր ի ձեռն բա-
զում պարապութեանց, յարմարելով և յարդարելով զնոսա
կալ մնալ և սպաս պաշտաման տանել Աստուծոյ. ի ձեռն
երկրորդացն յառաջինսն յորդորեալ հրաւիրէր, այսինքն է
ի ձեռն տպաւորաց՝ առ ճշմարիտն. և ի ձեռն առժամանա-
կեացն՝ զյաւիտենականսն. և ի ձեռն մարմնաւորացն՝ ի հո-
գեւորսն. և ի ձեռն երկրաւորացն՝ առ երկնայինսն։ Որպէս
65r. ասացաւ Մովսէսի, թէ «Արասջիր ըստ աւրի|նակի, զորս
տեսեր ի լերինն»[3]. քանզի աւուրս քառասուն ուսանէր ըն-
դունել յինքն զԲան Աստուծոյ և զձևս երկնաւորս և զկեր-
պարանս հոգեւորականս և զնախաւրինակս հանդերձելոցն,
որպէս Պաւղոս ասէ. «Քանզի ըմպէին, որ զհետ երթայր վէմն.
և վէմն էր Քրիստոս»[4]։ Եւ դարձեալ մի ըստ միոջէ յառաջա-

---

*) Ի լուսանցսն՝ «բայց»:

1) Ղուկ. ժԵ. 22—23: 2) Յայտն. Ա. 15: 3) Ելք ԻԵ. 40:
4) Ա. Կորնթ. Ժ. 4:

գոյն պատմեալ զայն ինչ, որ յաւրէնսն, եբեր ի վերա, թէ «Ամենայն այսոքիկ տիպք և աւրինակք լինէին նոցա․ բայց գրեցաւ առ մեր մտադիւրութիւն, յորս կատարած յաւիտեանցն եհաս»[1]: Արդ՝ ի ձեռն տպաւորացն ուսանէին երկնչիլ յԱստուծոյ․ և կալ մնալ նորա ի սպասու պաշտամանն, մինչ զի և մարգարէութիւն գոլ հանդերձելոցն և խրատ նոցա աւրէնքն, քանզի Աստուծոյ նախ առաջին զբնական պատուիրանսն ի սկզբանէ ի բնութեան անդ եդ մարդկան, յիշեցուցանելով զնոսա, այսինքն է զտասն պատգամն, զորս ով եթէ ոչ արասցէ, ոչ ինչ ունի զապրելն․ և այլ ինչ աւելի ոչ ի նոցանէ խնդրեաց, որպէս Մովսէս յԵրկրորդ Աւրէնսն ասէ․ «Զբանս զայսոսիկ խաւսեցաւ Տէր առ ամենայն ժողովուրդ որդւոցն Իսրայէլի ի լերինն և ոչ* ինչ յաւել․ և գրեաց զայսոսիկ յերկուս տախտակսն քարեղէնս և ետ ինձ»[2]․ և վասն այսորիկ Տէր խրատ տայր պահել զպատուիրանս զայսոսիկ, որք կամէ|ին երթալ զհետ նորա: 65v.

Kap. XXVI.

1. Ապա՝ յորժամ դարձան ի զորթն առնել[3] և դարձան հոգւովք իւրեանց յԵգիպտոս, ծառայք փոխանակ ազատաց ցանկացեալք լինել, և կշիռ և հաւասար ցանկութեան իւրեանց առնուին զայլ ևս պաշտաման սպասաւորութիւն, որ յԱստուծոյ ոչ էր քեցեալ և մեկնեալ, բայց վկայութեան լծով մալէր և մղէր և հնազանդեցուցանէր զնոսա, որպէս Եզեկիէլ մարգարէն զպատճառս այսպիսի աւրէնսդրութեանն հաստուցանել ասէ․ «Եւ զհետ ցանկութեանց սրտից իւրեանց էին աչք նոցա․ և ես ետու նոցա հրամանս ոչ բարիս և իրաւունս, յորս ոչ կեցցեն ի նոսա»[4]: Եւ Ղուկաս զՍտեփաննոսէ, որ նոցա յառաջագոյն ի սարկաւագութիւն յառաքելոցն ընտրեցաւ և նախ առաջին սպանաւ վասն Քրիստոսի վկայութեանն, այսպէս ասել յաղագս Մովսէսի գրեանց․ «Թէ նա ընկալաւ զպատգամս Աստուծոյ կենդանւոյ տալ ձեզ․ և իբր ոչ կամեցան հլուք և հնազանդք լինել հարքն

---

*) Ի Լուսանցսն՝ «այլ»:

1) Ա․ Կորնթ․ Ժ․ 11: 3) Բ․ Օրէնք․ Ե 22: 3) Ելք ԼԲ․ 4:
4) Եզեկ․ Ի․ 24 ևայլ․:

մեր, այլ ի բաց մերժեցին և դարձան սրտիւք իւրեանց
յԵգիպտոս, ասելով ցԱհարոն․ Արայ մեզ Աստուածս, որք
երթիցեն առաջի մեր, քանզի Մովսէսն այն, որ եհան զմեզ
յերկրէն Եգիպտոսի, ոչ գիտեմք՝ զի՞ եղև նմա։ Եւ արարին
որթ յաւուրսն յայնոսիկ և մատուցին զոհս կռոցն և ուրախ
66r. *եղեն ի գործս ձեռաց իւրեանց։ Եւ դար|ձոյց Աստուած և մատ-*
նեաց զնոսա պաշտաւն։ տանել զաւրութեան երկնի, որպէս
գրեալ է գիրս մարգարէից․ «Մի՞թէ զոհս և պատարագս մա-
տուցէք ինձ ամս քառասուն յանապատին, տունդ Իսրայէլի, և
առէք զխորանն Մողոքայ և զաստղն Աստուծոյն Հռեմփայ,
զտիպսն,զոր արարէք երկիրպագանել նոցա [1]»։ Երևելագոյնս
նշանակելով, զի ոչ յայլմէ յԱստուծոյ այսպիսի աւրէնադրու-
թիւն, այլ յարմարականէ նոցա ի ծառայութիւն ածելով։ Վասն
որոյ և յԵլսն ցՄովսէս, ասէ, «Առաց Աստուած․ և առաքեցից
ընդ քեզ առաջի քո զհրեշտակ իմ․ քանզի ոչ ելից ընդ
քեզ, վասն զի ժողովուրդ խստապարանոց ես դու» [2]։

2․ Եւ ոչ միայն զայս, այլ և պատուիրանս ոմանս ի Մով-
սէսէ եդեալ նոցա վասն խստութեանն իւրեանց և անհնա-
զանդութեան, զեկոյց Տէր յորժամ ասացին ցնա՝ թէ «Իսկ
ընդէ՞ր Մովսէս պատուիրեաց տալ թուղթ ապահարզանի և
ի բաց արձակել զկինն․ ասելով նոցա՝ Զայս ձեզ Մովսէս
վասն խստասրտութեան ձերոյ հրամայեաց․ իսկ իսկզբանէ
ոչ եղև այսպէս [3]»։ Ի Մովսէսէ հրաժարեալ իբրև ի հաւատա-
րիմ ծառայէ, բայց զմի զայն, որ ի սկզբանէն արուն և էգն
արար Աստուած, խոստովանելով․ իսկ զնոսա յանդիմանելով
իբրև զխիստս և զանհնազանդս և վասն այսորիկ յարմարա-
66v. *կան խստու|թեան նոցա զ՝ի բաց արձակելոյ պատուիրանն*
ի Մովսէսէ ընկալեալք։ Եւ զի՞նչ ասեմք յաղագս հին կտա-
կարանիս այսորիկ, զոր և ի Նորումս զնոյն առնելով գտանին,
յաղագս յառաջ ասացելոց պատճառին, անտուստ ասելով
Պաւղոսի․ «Զայս ասեմ ես, ո՛չ Տէր [4]»․ և դարձեալ՝ «Ասեմ ըստ
թողութիւն տալոյ, ոչ ըստ հրաման [5]»․ և դարձեալ՝ «Յաղագս
կուսանաց, ասէ, պատուիրան ի Տեառնէ ոչ ունիմ, բայց
խրատ տամ իբրու ողորմութիւն գտեալ ի Տեառնէ, հաւա-

1) Գործ Է. 38—43. հմմտ. Ամովս Ե. 25—26: 2) Ելք ԼԳ. 2—3:
3) Մատթ. ԺԹ. 7—8: 4) Ա. Կորնթ. Է. 12: 5) Ա. Կորնթ. Է. 6:

տարիմ գոլ[1]». և դարձեալ յայլս՝ «Զի մի՛ փորձեսցէ, ասէ, զձեզ սատանայ, վասն անարգելութեան ձերոյ[2]»: Արդ՝ եթէ և ի նորում Կտակարանիս պատուիրանս ոմանս ըստ թուլութեան առաքեալքն թողութիւն արարեալք գտանի վասն ոմանց անարգելութեան, զի մի՛ կասեալք և վախեալք այսպիսիքն և բնաւ ամենեւին յուսահատեալք զիւրեանց փրկութիւնն, ի բաց կայցեն՝ ապստամբեալք յԱստուծոյ, ոչ է պարտ և արժան զարմանալ, զի եթէ ի հնումն Կտակարանին Աստուծոյ այսպիսի իմն ներգործեաց լինել՝ առ ի յաւգուտ ժողովրդեանն՝ նախանձ տալով և պարտելով զնոսա ի ձեռն յառաջասացելոց պաշտամանն, զի ի ձեռն նոցա զփրկաւետն տասն պատգամին կլեալք զկարթ և ըմբռնեալք ի նմանէ, մի՛ | դարձցին անդրէն ի կռապաշտութիւն և մի՛ ապստամբք 67r.
եղիցին յԱստուծոյ, այլ սիրել զնա ի բոլոր սրտէն ուսանիցին: Իսկ եթէ ոք վասն անհաւան Իսրայէլացւոցն տկար ասասցէ զաւրէնադրութիւնն, գտցէ և ըստ մերումս կոչման զբազումս կոչեցեալ և զսակաւսն ընտրեալ[3] և ի ներքուստ գայլք և արտաքուստ արկեալ են զիւրեամբք մորթս ոչխարաց[4], զմարդւոյն զանձնիշխանական միշտ պահել Աստուծոյ և զիւր զխրատտուականն, զի յիւր արդարապէս անհաւանեալքն նմա դատեալք լիցին, վասն զի անհաւանեցան, իսկ հաւանեալքն և հաւատացեալքն պսակեսցին զանապականութիւնն:

Kap. XXVII.

1. Եւ զի զթլփատութիւնն ոչ իբրու փաղակատարական արդարութեանն, այլ առ ի նշան ետ Աստուած, զի ծանաւթ և գիտուն և դիւրանշան կացցէ մնասցէ ազգն Աբրահամու, ի նոյն ինքն ուսանել է ի գրոց: Քանզի ասաց. «Ասէ Աստուած ցԱբրահամ. Թլփատեսցի ձեր ամենայն արու և թլփատեսջիք զմարմին անթլփատութեան ձերոյ և եղիցի նշան ուխտի ի մէջ իմ և ձեր»[5]: Զնոյն զայս և յաղագս շաբաթուցն Եզեկիէլ մարգարէ ասէ. «Եւ զշաբաթս

---

1) Ա. Կորնթ. Է. 25: 2) Ա. Կորնթ. Է. 5: 3) Մատթ. Ի. 16: 4) Մատթ. Է. 15: 5) Ծննդ. ԺԷ. 9—11:

իմ ետու նոցա, զի լիցի նշան ի մէջ իմ և ի մէջ նոցա, ճանաչել
նոցա, վասն զի ես եմ Տէր, որ սրբեմ զնոսա»[1]։ Եւ յԵլսն Աստուած
67v. ասէ ցՄովսէս. «Եւ զշաբաթ|ս իմ պահեսջիք, քանզի է նշան
յինէն և ձեզ յազգս ձեր»[2]։ Արդ՝ առ ի նշան տուան այսո-
քիկ, այլ ոչ աննշան էր նշանն և ոչ դատարկ, իբրև յիմաս-
տուն արուեստագիտէ տուեալ. այլ այն, որ ըստ մարմնոյ
թլփատութիւնն էր, յառաջագոյն տպաւորէր զհոգեւորականն։
«Եւ քանզի մեք, ասէ առաքեալ, թլփատեալ եղեաք անձե-
ռագործ թլփատութեամբ»[3]. և մարգարէն դարձեալ՝ «Եւ
թլփատեսջիք, ասէ, զխստութիւն սրտի ձերոյ»[4]։ Իսկ զշա-
բաթն զտուումն համբերութեան՝ կալոյ ի պաշտաման զաւրն
բոլոր իբրև ոչխարք զոհի, յայտ է, եթէ նուիրեալք և միշտ
պաշտաւն տանելով ժամանակաւ հաւատոյն մերոյ և կալով
մնալով և տևելով նմա և ի բաց կալով յամենայն ագահու-
թենէ աւելասատացութեան, ոչինչ շահ ստանալով և ոչ յա-
ւելուածս գանձու ի վերա երկրի. և յայտ առնէր և զայն
իբրև առ եղեալս և զդադարումն հանգստեանն Աստուծոյ,
այսինքն է զարքայութիւնն, յորում հանգուցեալ որ կա մնայ
սպասել Աստուծոյ մարդն և կալցի զկցորդութիւն սեղանոյն
Աստուծոյ։

2. Եւ զի ոչ ի ձեռն սոցա արդարանայր մարդն, այլ առ
ի նշան տուաւ ժողովրդեանն, ինքն Աբրահամ առանց թլփա-
տութեան և առանց խտրանաց շաբաթուց «Հաւատաց Աս-
68r. տուծոյ և համ|արեցաւ նմա յարդարութիւն և բարեկամ
Աստուծոյ կոչեցաւ»[5]։ Ղովտ անթլփատ ի դուրս հանեալ
լինէր ի Սոդոմացւոցն, առ ի յԱստուծոյն հասեալ փրկու-
թեան[6]։ Նմին Աստուծոյ հաճոյ եղեալ Նոյ[7], իբրու զի ան-
թլփատ էր, առնոյր զչափս զաշխարհիս։ Դարձեալ Լինելու-
թեան՝ Ենովք առանց թլփատութեան հաճոյ եղեալ Աստու-
ծոյ[8], իբրու զի մարդ էր, ի պատիւս հրեշտակաց վարկեալ
լինէր և փոխեցաւ, պահեալ ամբողջ այժմ վկայ Աստուծոյ
արդարադատութենէ. քանզի հրեշտակք յանցուցեալք իջին
ի դատաստան, իսկ մարդ հաճոյ եղեալ փոխեցաւ ի փրկու-

---

1) Եզեկ. Ի. 12: 2) Ելք ԼԱ. 13: 3) Կողոս. Բ. 11:
4) Բ. Օրէնք Ժ. 16: 5) Յակոբ. Բ. 23: 6) Ծննդ ԺԹ. 27:
7) Ծննդ. ԺԹ. 27 եւ Ժ: 8) Ծննդ Ե. 22 եւ 24. Եբր. ԺԱ. 5:

թիւն։ Եւ զայլ ևս զամենայն զբազմութիւն այնոցիկ, որք
յառաջ քան Աբրահամ արդարքն, և յառաջ քան զՄովսէս
նահապետքն, առանց յառաջասացելոցն և առանց այնր, որ
ըստ Մովսէսի աւրէնադրութիւն էր, արդարացեալք լինէին.
որպէս ինքն Մովսէս յԵրկրորդ Աւրէնսն ասէ առ ժողովուրդն.
«Տէր Աստուած Իսրայէլի ետ քեզ զուխտ հտակարանի ի Քո-
րեբ. և ոչ ընդ ուխտ հտակարանիս այսորիկ, այլ առ ձեզ» [1]*։*
3. Իսկ արդ՝ ընդէ՞ր արդեաւք առ հարսն ոչ ետ զուխտ
հտակարանին. վասն զի «Ի վերա արդարոյ աւրէնք ո՛չ կան» [2]*.*
և արդարք են հարքն՝ զզաւրութիւն տասն պատգամին խառն
ունելով ընդունելով ընդ ոգիսն, ընդունին սիրելով | զԱստ- 68v.
ուած, որ արար զնոսա և ի բաց կացեալք առ ի մերձաւորն
անիրաւութենէ. վասն որոյ և ոչինչ կարաւտեալ էին, թէ
պիտի նոցա, որ խրատ տացէ և միտս դնիցէ գրոյ՝ վասն
ունելոյ յինքեանս զարդարութիւն աւրինացն։ Արդ՝ յորժամ
արդարութիւնս այս և առ ի յԱստուածն սէր մոռացեալ և
շիջաւ յԵգիպտոսի, հարկաւորապէս Աստուած վասն բազում
մարդասիրութեան իւրոյ զինքն ցուցանէր ձայնիւ և հանէր
զժողովուրդն զաւրութեամբ, զի եղիցի դարձեալ մարդ ա-
շակերտ և հետերթու Աստուծոյ, և հարկանէր և խուզէր
զանհաւանսն, զի մի քամահիցէ զարարողն և մանանայ
ջամբէր նմա, զի բանաւորականին ընդունելութիւն արասցէ
կերակրոյ. ըստ որում Մովսէս յԵրկրորդ Աւրէնսն ասէ. «Եւ
ջամբեաց քեզ մանանայ, զոր ոչ գիտէին հարքն քո. զի
ծանիցես, թէ ոչ հացիւ կեցցէ մարդ, այլ ամենայն բանիւ,
որ ի դուրս գնա ի բերանոյ Աստուծոյ, կեցցէ մարդն» [3]*։*

Kap. XXVIII.

Եւ զառ ի յԱստուածն սէր պատուիրէր, և զառ ի մեր-
ձաւորն արդարութիւնն ձրէր, զի մի՛ անիրաւ և մի՛ անար-
ժան իցէ Աստուծոյ՝ յարդարելով և կազմելով յիւր բարեկա-
մութիւն ի ձեռն տասն պատգամին զմարդն և զառ ի մեր-
ձաւորն համամտութիւն միաբանութեան, որ ինչ աւգուտ էր
նմին մարդւոյն, այլ ոչ այլ ինչ ի նմանէ | կարաւտեալ էր. 69r.

1) Բ. Օրէնք. Ե. 2—3։ 2) Ա. Տիմ. Ա. 9։ 3) Բ. Օրէնք. Ը. 3։

և վասն այսորիկ Գիր ասէ. «զԲանս զայսոսիկ խաւսեցաւ Տէր
առ ամենայն ժողովուրդ որդւոցն Իսրայէլի յանապատին և ոչ
յաւել»[1]. քանզի ոչ այլ ինչ, որպէս յառաջագոյն ասացաք,
կարաւտեալ էր ի նոցանէ: Եւ դարձեալ Մովսէս ասէ ցնոսա.
«Եւ այժմ Իսրայէլ, զի՞նչ Տէր Աստուած քո խնդրէ ի քէն.
այլ երկնչել քեզ ի Տեառնէ Աստուծոյ քո, գնալ քեզ ի ճա-
նապարհս նորայ և սիրել զնա, և պաշտել քեզ զՏէր
Աստուած քո ի բոլոր սրտէ քումմէ և ի բոլոր ոգւոյ քո»[2].
քանզի այսոքիկ փառաւոր առնէին զմարդն, զպակասն ի
նմանէն անդրէն առնլով զսէրն Աստուծոյ. իսկ Աստուծոյ
մատուցանէր և ոչինչ, քանզի ոչ եթէ պակաս ինչ էր Աս-
տուած ի սիրոյ, բայց պակաս էր մարդն ի փառացն Աս-
տուծոյ[3], զոր ոչ ինչ էր հնար ընդունել, եթէ ոչ առ ի նայն
պաշտաման: Եւ վասն այսորիկ դարձեալ Մովսէս ասէ ցնո-
սա. «Ընտրեա՛ զկեանս, զի կեցցես դու և զաւակ քո, սիրել
զՏէր Աստուած, լսել ձայնի նորա և բուռն հարկանել զնմա-
նէ. զի այս է կեանք քո և երկայնութիւն աւուրց»[4]. յար-
մարեալ և կազմեալ զմարդն, զտասն պատգամսն զբանս
ինքնին ընդ ամենեցուն խաւսեցաւ. վասն այսորիկ և նմա-
նապէս կա՛ն մնա առ մեզ զառաւելութիւն սաստկութեան և
աճումն, այլ ոչ լուծումն և խափանումն ընկալեալք, վասն
69v. մարմնաւոր գալստեանն նորա: Իսկ զծառայութեանն զպատուի-
րանս առանձինն յատուկ ի ձեռն Մովսէսի պատուիրեաց
ժողովրդեանն, յարմարականս նոցա խրատուն, ըստ որում
ինքն Մովսէսն ասէ. «Եւ ինձ պատուիրեաց Տէր ի ժամա-
նակի յայնմիկ ուսուցանել ձեզ իրաւունս և դատաստանս»[5].
և վասն այսորիկ և այն ինչ, որ առ նոցա ի ծառայութիւն
և ի նշան տուեալ, պարագրեաց նորա զաւրութեանն կտակա-
րան, իսկ զբնականսն և ազատականս և հասարակն ամե-
նեցուն աճեցոյց, աննախանձ առատապէս շնորհելով մարդ-
կան՝ ի ձեռն որդէգրութեան զհայր գիտել զԱստուած և սի-
րել զնա ի բոլոր սրտէ. և այն հա սա դարձ երթեալ զհետ
Բանին նորա, ոչ միայն ի բաց կալով ի չար գործոց, այլ և
ի խորհրդոյն նոցա. աճեցոյց և զերկիւղն, քանզի ման-

1) Բ. Օրէնք Ե. 22: 2) Բ. Օրէնք Ժ. 12: 3) Հռովմ. Գ. 23:
4) Բ. Օրէնք Լ. 19—20: 5) Բ. Օրէնք Դ. 14:

*կռունքն և երկնչել աւելի քան զծառայս և սիրել մեծապէս
պարտին զՀայրն. և վասն այսորիկ ասէ Տէրն. «Ամենայն
բան դատարկ զոր խաւսիցին մարդիկ, հատուսցեն յաղագս
նորա բան յաւուրն դատաստանի» [1]. և՝ «Որ հայի ի կին առ
ի ցանկալ նմա, անդէն շնացաւ զնա ի սրտի իւրում» [2]. Եւ՝
«Որ բարկանայ եղբաւր իւրում զուր, դատապարտ լիցի ի
դատաստանին» [3]: Զի գիտասցուք, եթէ ոչ միայն զգործոց
բան հատուսցուք Աստուծոյ՝ որպէս ծառա|յք, այլ զբանից և* 70r.
*զխորհրդոց, իբրու զազատութեան իշխանութիւն ընկալեալ,
յորում առաւել փորձի մարդն, թէ պատկառէ և սիրէ զՏէր:
Եւ վասն այսորիկ Պաւղոս* ասէ. «Ոչ ի ծածկոյթ պա-
տրրուակի չարութեանն ունել մեզ զազատութիւնն» [4], այլ
ի փորձ և յերևանս յայտնութեան հաւատոցն:*

Kap. XXIX.

*1. Եւ զի ոչ կարաւտեալ Աստուած պաշտաման նոցա,
զաւրինացն սպաս պաշտաման նոցա հրամայեաց, բաւակա-
նացոյնս մարգարէքն ազդեն: Եւ զի դարձեալ կարաւտի
Աստուած մարդկան երախայրեաց, վասն այնր, որ մատու-
ցանէ մարդն, երևելապէս յայտնի Տէր ուսոյց, ըստ որում
ցուցցուք, զի յորժամ հեզգացեալս և պղերգացեալս զնոսա
յարդարութենէն և ի բաց կացեալս ի սիրոյն Աստուծոյ տե-
սանէին, իսկ ի ձեռն զոհիցն և այլ ևս տպաւորական պաշ-
տամանցն կարծեցեալք հաշտեցուցանել զԱստուած, ասէին
ցնոսա նախ Սամուէլ այսպէս. «Մի՞թէ կամի Տէր ողջակէզս
և զոհս, քան զլսել ձայնին Տեառն. ահա լուր բարի, քան
զոհս պատարագաց և ունկնդրութիւն, քան զճարպս խոյոց» [5]:
իսկ Դաւիթ ասէ. «Զզոհս և զպատարագս ոչ կամեցար,
բայց ականջս յարմարեցեր ինձ. և զողջակէզս և զյաղագս
մեղաց ոչ խնդրեցեր» [6]: Եւ զնոսա ուսուցանէր, զի զհնա-
զան|դութիւն հլութեանն առաւել կամի Աստուած, որ ապ-* 70v.
*րեցուցանէ զնոսա, քան զզոհս պատարագացն և ողջակէզս,
որ ինչ աւգուտ մատուցանեն առ ի յարմարութիւն և զնորն*

---

*) ? Լատիներէնն ունի «Petrus»: 1) Մատթ. ԺԲ. 36.
2) Մատթ. Ե. 28: 3) Մատթ. Ե. 22: 4) Ա. Պետր. Բ. 16.
հմմտ. Գաղատ. Ե. 13: 5) Ա. Թագ. ԺԵ. 22: 6) Սաղմ. ԼԹ. 7:

միանգամայն մարգարէանալով զկտակարան։ Երևելագոյնս
ևս ի յիններորդի Սաղմոսին յաղագս այսոցիկ ասէ. «Եթէ
կամեցեալ էր, զոհս պատարագաց մատուցեալ էր արդեւք.
ընդ ողջակէզս ոչ հաճեցիս։ Զոհ Տեառն հոգի յարդարեալ,
զսիրտ յարդարեալ և զնուաստացեալ Աստուած ոչ անգոսնեսցէ»[1]։ Եւ զի անկարաւտ է Աստուած, յառաջնումն որ
քան զայս Սաղմոսն է ասէ. «Ոչ ընկալայց ի տանէ քումմէ
որթս և ոչ ի հաւտից քոց նոխազս, զի իմ է ամենայն գազանք անտառի, էրէ լերանց և առջառք։ Ծանեաց զամենայն
թռչունս երկնից և գեղեցկութիւն վայրի ընդ իս է. եթէ
քաղցեաց, ցքեզ ոչ ասացից, քանզի իմ է աշխարհ և լրութիւն սորա։ Մի՞ եթէ ուտեմ զմիս զուարակաց և կամ զարիւն նոխազաց ըմպեմ»[2]. եւ ապա՝ զի մի՛ ոք կարծեսցէ,
եթէ վասն զի ի բաց կացեալ էր, յաղագս այսորիկ հրաժարէր յայսցանէ, ի վերայ բերէ՝ խրատ տալով նոցա. «Զէ՛ն
Աստուծոյ զզոհս աւրհնութեան և հատոյ բարձրելոյն զաղաւթս քո, և կարդա՛ զիս յաւուր նեղութեան, և փրկեցից
71r. զքեզ | և փառաւորեսցես զիս»[3]։ Զի զայնոսիկ, ի ձեռն որոց
թուէին մեղուցեալք հաշտեցուցանել զԱստուած հրաժարեալ՝
և զիւր զանկարաւտութիւնն ցուցեալ զտանի. իսկ զայնոցիկ,
ի ձեռն որոց արդարանայ մարդն և մերձ լինի յԱստուած,
խրատ տալով և յիշեցուցանելով։

2. Զնոյն զայս և Եսայի առնէ. քանզի ասաց, եթէ «Զի՞
ինձ զբազմութիւն զոհիցդ ձերոց, ասէ Տէր. լի եմ և հրաժարեալ յողջակիզացն և ի զոհիցն և ի պատարագացն և
յամսագլխոցն, ևս և ի շաբաթուցն և ի դատարկութեանց»[4],
և յայլ ևս յամենայնէ, որ զհետ այսոցիկ կարգաւոր սպասպաշտամանցն էր, եւեր ի վերա՝ խրատ տալոյ նոցա զփրկականն. «Լուացարո՛ւք, մաքուրք եղերուք, ի բաց ընկեցէ՛ք
զչարիս յանձանց ձերոց, ուսարո՛ւք բարիս առնել, խնդրեցէ՛ք զիրաւունս, փրկեցէ՛ք զզրկեալն, իրաւունս արարէք
որբոյն և արդարացուցէք զայրին և եկայք յանդիման լիցուք, ասէ Տէր»[5]։ Ոչ զաւրէն մարդոյ դրդեալ, որպէս ոմանք
համարձակին իշխել ասել, պարագրէր նոցա զզոհսն. այլ

---

1) Սաղմ. Ծ. 18—19։ 2) Սաղմ. ԽԹ. 9—13։ 3) Սաղմ.
ԽԹ. 14—15։ 4) Ես. Ա. 11։ 5) Ե. Ա. 16—18։

գթալով ի նոսա, խբրև ի կոյրս և զճշմարտութիւնն զզոհ
պատարագին ընծայեցուցանելով, զոր մատուցանելով հաշ-
տեցուցանեն զԱստուած և առ ի նմէն հասցեն կենաց։

3. Որպէս և այլուր՝ «Է, ասէ, զոհ Աստուծոյ սիրտ
յարդարեալ. | հոտ անուշութեան Աստուծոյ սիրտ, որ փա- 71v.
ռաւորէ զստեղծիչն իւր»։ Քանզի եթէ բարկացեալ հրաժա-
րէր ի զոհիցն, իբրու անարժանեաց ի նոցանէ ողորմութիւն
գտանել ի յայնմանէ, ոչ նոցունց խրատ տուեալ լինէր՝ ի
ձեռն որոց ապրելն կարասցեն։ Եւ զի Աստուած ողորմած է,
ոչ էհատ և արգել զնոսա ի բարին խրատուէ, որպէս և ի ձեռն
Երեմիայի ասելով. «Էրո՞ւմ ինձ կնդրուկ ի Սաբա բերես և
կինամոմոն յերկրէ հեռաստանէ. ողջակէզք և զոհք պատա-
րագաց ձերոց ոչ անուշացան ինձ»[1]. զկնի բերէ ի վերա՝
«Լուարուք զԲան Տեառն, ամենայն Հրէաստան. զայս ասէ
Տէր Աստուած Իսրայէլի. Ուղղեցէ՛ք զճանապարհս ձեր և
զվարս կամաց ձերոց և բնակեցուցից զձեզ ի տեղւոջ յայսմիկ.
մի՛ յուսալ ձեզ ի սուտ բանս, զի բնաւ ամենեւին ոչ ինչ աւգուտ
արասցեն ձեզ, ասելով տաճար Տեառն, տաճար Տեառն է»[2]։
Եւ դարձեալ նշանակելով, թէ ոչ վասն այսորիկ եհան զնո-
սա յԵգիպտոսէ, զի զզոհս պատարագաց մատուցեն նմա,
այլ զի մոռասցեալք զկռապաշտութիւնն Եգւպտացւոց, լսել
ձայնի Աստուծոյ կարասցեն, որ էր նոցա փրկութիւն և
փառք, և ի ձեռն Երեմիայի զայս ասէ Տէր. «Զողջակէզս ձեր
ժողովեցէք հանդերձ զոհիւք ձերովք և կերայք միս, զի ոչ
խաւսեցայ առ հարսն ձեր և ոչ պատուիրեցի նոցա, | յորում 72r.
աւուր ի վեր հանի զնոսա յԵգւպտոսէ յաղագս ողջակիզաց
և զոհից, այլ զբանս զայս պատուիրեցի նոցայ ասելով.
Լուարուք զձայն իմ և եղէց ձեզ Աստուած և դուք եղիջիք
ինձ ժողովուրդք և գնասջիք յամենայն ճանապարհս իմ, յորս
պատուիրեցի ձեզ, որպէս զի բարի իցէ ձեզ։ Եւ ոչ լուան և
ոչ հայեցան, այլ գնացին զհետ խորհրդոց սրտից իւրեանց
չարեաց և եղեն յետս և ոչ յառաջ»[3]։ Եւ դարձեալ ի ձեռն
նորին ասելով. «Այլ ով սուտ պարծեսցի, որ պարծինն,
ի միտ առնուլ և ճանաչել, զի ես եմ Տէր, որ առնեմ զո-
ղորմութիւն և զարդարութիւն և զդատաստանս», ի վերա

---

1) Երեմ. Զ 20։ 2) Երեմ. Է. 2—3։ 3) Երեմ. Է 21—25։

երեր՝ «Եթէ յայտնիկ են կամք իմ, ասէ Տէր, այլ ոչ ի զոհս և ոչ
ողջակէզս և ոչ ի պատարագս»[1]։ Քանզի ոչ բուն առաջին զայ-
տնիկ, այլ ըստ հետևանց, վասն յառաջասացելոյ պատճառին
ընկալաւ ժողովուրդն, որպէս և դարձեալ Եսայի ասէ. «Ոչինչ
ոչխարք ողջակիզաց քոց և ոչ ի զոհս քո փառաւորեցեր
զիս, ոչ ծառայեցեր զոհիւք և ոչ աշխատ արարի զքեզ
կնտրկով և ոչ ստացար ինձ արծաթոյ խունկս և ոչ զճարպ
զոհից քոց ցանկացայ, այլ մեղաւք քո և անիրաւութեամբք
քովք կացեր առաջի իմ»[2]։ «Արդ՝ յո՞, ասէ, հայեցայց, այլ
72v. ի նուաստն և ի խոնարհն և ի հեզն և որ դողան ի բանից
իմոց»[3]։ Քանզի ոչ ուխտք և միս սուրբք հանեն ի քէն ի բաց
զանիրաւութիւնս քո»[4]. «Քանզի այս է պաքն, զոր ես ընտրե-
ցի, ասէ Տէր։ Լո՛յծ զամենայն զկնճիռն զանիրաւութեան և
լոյծ և արձակեայ զխարդախութիւն բռնազբաւսիկ վաճա-
ռաց, ի բաց արձակեա՛ զխորտակեալսն թողութեամբ և զա-
մենայն մուրհակս և զգիր անիրաւ ի բաց պատառեա։ Բըր-
դեա՛ քաղցելոց զհաց քո սրտի մտաւք, զաւտարն և զան-
հարկն տար ի տուն քո։ Եթէ տեսցես զմերկն զգեցո՛յ և յըն-
տանեաց զաւակէ քումմէ ոչ անտես արասցես։ Յայնժամ
ծագեսցէ կանուխ լոյս քո և բժշկութիւն վաղվաղակի ծա-
գեսցէ. և գնասցէ յառաջագոյն առաջի քո արդարութիւն
քո և փառքն Աստուծոյ ծագեսցէ քեզ. և մինչդեռ խաւ-
սեսցիս, ասացից՝ ահաւասիկ եմ»[5]։

4. Եւ Զաքարեայ յերկոտասան մարգարէսն նշանա-
կելով նոցա զկամսն Աստուծոյ ասէ. «Զայս ասէ Տէր Ամե-
նակալ, դատաստան արդար դատեցարուք. զողորմութիւն և
զգթութիւն արարէք իւրաքանչիւր առ եղբայր իւր, զայրին
և զորբն և զեկն և զտնակն մի՛ բռնահարէք, իւրաքանչիւր
ոք զչարութիւն եղբաւր իւրոյ մի՛ քինայք ի միտս ձեր»[6]. և
73r. դարձեալ՝ «Սոքա են, ասէ, բանքն | զորս արասջիք. զի եթէ
զճշմարտութիւն և զիրաւունս իւրաքանչիւր ոք առ մերձա-
ւորն իւր. խաղաղականս դատեցարուք ի դրունս ձեր և իւ-
րաքանչիւր ոք չարութիւն եղբաւր իւրոյ մի՛ խորհիք ի սիրտս
ձեր և երդումն սուտ մի՛ երդնուք, վասն զի զամենայն զայս

1) Երեմ. Թ. 24: 2) Ես. ԽԳ. 23—24: 3) Ես. ԿԶ. 2:
4) Երեմ. ԺԱ. 15: 5) Ես. ԾԸ. 6—9: 6) Զաք. Է. 9—10:

ատեցի, ասէ Տէր Ամենակալ»[1]: Եւ Դաւիթ նմանապէս. «Ո՞
է, ասէ, մարդ, որ կամի զկեանս և սիրէ զաւուր տեսանել
բարի. դադարեցո՛ զլեզու քո ի չարէ և զշրթունս՝ ոչ խաւ-
սել զնենգութիւն. խոտորեա՛ ի չարէ և արա զբարի. խնդրեա՛
զխաղաղութիւն և զհետ մուտ նորա»[2]:

5. Յորոց ամենեցունց երևելի է, զի ոչ զոհս և ողջա-
կէզս խնդրէ ի նոցանէ Աստուած, այլ հաւատս և հլութիւն
և արդարութիւն վասն նոցա փրկութեան: Որպէս և Ովսէէ
մարգարէ ուսուցանելով զնոսա Աստուած զիւր զկամսն
ասաց. «Զողորմութիւն կամիմ, քան զզոհս և զգիտութիւն
Աստուծոյ, քան զողջակէզս»[3]: Եւ Տէրն մեր զայսոսիկ վե-
րըստին յիշեցուցանէր նոցա. «Քանզի եթէ ծանուցեալ էր
ձեր, ասելով, զի՞նչ է զողորմութիւն կամիմ և ոչ զզոհս, ոչ
դատապարտէիք զանպարտսն»[4]: Դաւանելով մարգարէ-
իցն, զի զճշմարտութիւն քարոզէին և պատկառեցուցանելով
և յամաւթ առնելով զնոսա յիւրեանցն անձանցն յիմարեալս. |
և իւրոց աշակերտացն խրատ տալով, երախայրիս Աստուծոյ 73v.
մատուցանելո յիւրոցն նմա յարարածոց, ո՛չ իբրու կարաւտի,
այլ զի նոքա մի՛ անպտուղք և մի ապաշնորհք իցեն, զայն,
որ յաշխարհէս հացն էր, առեալ և գոհացեալ և ասացեալ՝
Այս է իմ մարմինն. և զբաժակն նմանապէս՝ զայն որ յայսմ
աշխարհէ է, որ ըստ մեզ է, իւր արիւն խոստովանեաց և
նոր կտակարան նորոյ պատարագին ուսոյց[5]: Զոր եկեղեցի,
յառաքելոցն ընկալեալ, ի բոլոր աշխարհի մատուցանէ Աս-
տուծոյ. այնմ, որ զկերակուրն մեզ մատուցանէ երախայրիս
յիւրոցն նմա պարգևաց ի նորումն կտակարանին: Յաղագս
որոց յերկոտասան մարգարէսն Հրեշտակն* յառաջագոյն այս-
պէս նշանակեաց. «Ոչ է ինձ կամ ի ձեզ, ասէ Տէր Ամենա-
կալ, և զոհս ոչ ընկալայց ի ձեռաց ձերոց. վասն զի յարե-
ւելից արևու և մինչ ի մուտս անուն իմ փառաւորեալ է
յազինս և յամենայն տեղւոջ խունկք մատչին անուան իմոյ և
զոհ մաքուր, վասն զի մեծ է անուն իմ յազինս, ասէ Տէր

---

* =Մաղաքիա:

1) Զաք. Ը. 16—17: 2) Սաղմ. ԼԳ. 13—15: 3) Ովսէա Զ. 6:
4) Մատթ. ԺԲ. 7. 5) Մատթ. ԻԶ 26 եւր, Ղուկ. ԻԲ. 19—20., Ա.
Կորնթ. ԺԱ. 23 եւր.:

Ամենակալ»[1]։ Երևելագոյնս ազդեալ ի ձեռն այսոցիկ, զի
զյառաջագոյնն դադարելոց է ժողովուրդն մատուցանել Աս-
տուծոյ։ Իսկ յամենայն տեղւոջ զոհն մատուսցի նմա, և այս
74r. մաքուր, և անուն | նորա փառաւորեսցի յազգիս։

Kap. XXX.

Եւ ո՞ր է անունն, որ յամենայն ազգիս փառաւորի, բայց եթէ Տեառն մերոյ, ի ձեռն որոյ փառաւորի Հայրն և փառաւորի մարդն. և վասն զի իւրոյ իսկ Որդւոյն է և ի նմանէ եղեալ է, իւր իսկ առանձինն զայն խոստովանեաց. որպէս եթէ թագաւոր ոք զորդւոյ իւրոյ գրեալ նկարեսցէ զկերպարան և յիրաւի իւր ասասցէ զկերպարանն, ըստ երկուց իրաց է. վասն զի որդւոյն իւրոյ է և զի ինքն արար զայս։ Այսպէս և Յիսուսի Քրիստոսի անունն ընդ ամենայն աշխարհ փառաւորեալ յեկեղեցւոջ, իւր խոստովանեաց Հայրն. վասն զի Որդւոյն իւրոյ է և զի ինքն նկարեալ գրեաց զնա, ի փրկութիւն տուեալ մարդկան։ Արդ՝ Որդւոյն նորա անունն առանձինն յատուկ իւր իսկ Հայրն և Աստուծով Ամենակալիւ ի ձեռն Յիսուսի Քրիստոսի մատուցանէ եկեղեցի. բարւոք ասէ ըստ երկուց իրաց. «Եւ յամենայն տեղի խունկ մատուցանի անուան իմոյ և զոհ մաքուր»[2]։ Իսկ զխունկսն՝ Յովհան ի Յայտնութեանն զաղաւթսն ասէ զոլ զսրբոցն[3]։

Kap. XXXI.

1. Ապա ուրեմն եկեղեցւոյս պատարագ էր, զոր Տէր
ուսոյց մատուցանել յամենայն աշխարհի, մաքուր զոհ համա-
րեալ է Աստուծոյ և քաջ ընդունելի և հաճոյ էր նմա. քանզի
74v. ոչ թերութիւն է ի մէջ զոհից, այլ զի որ մատուցանէն
փառաւորի ինքն, որով մատուցանէն, եթէ ընկալեալ լիցի
ընծայն նորա։ Քանզի ի ձեռն ընծայիցն առ ի թագաւորն
պատիւ և մտերմութիւն ցուցանի, զոր ամենայն պարզու-
թեամբ և անմեղութեամբ Տէր կամեցեալ զմեզ մատուցա-
նել։ «Յորժամ, ասէ, մատուցանիցես զընծայն քո ի զոհա-

1) Մաղաք. Ա. 10—11։ 2) Մաղաք. Ա. 11։ 3) Յայտն. Ե 8։

րանն և յիշեսցես եթէ եղբայր քո ունի ինչ զքէն, թող զըն-
ծայն առաջի սեղանոյն և երթ նախ առաջի հաշտեայ ընդ
եղբաւր քո և յայնժամ եկեալ մատո՛յ զընծայն քո»[1]։ Արդ
մատուցանել պարտ և արժան է Աստուծոյ նախնիս յիւրոցն
իսկ յարարածոց, որպէս և Մովսէս ասէ. «Զերևեսցիս առաջի
Աստուծոյ քո ունայն»[2]. զի յորս ապա շնորհն եղև մարդն,
ի սոսա զոհացողն նմայ համարեալ, առ ի նմանէն հասցէ
պատուոյ։ Եւ ոչ եթէ ազգն պատարագին անարգեալ անկանեալ
է. քանզի պատարագք անդ և պատարագ աստ, զոհք ի ժո-
ղովրդեանն և զոհք ի յեկեղեցւոջ, այլ տեսակն այլ փոխեալ
միայն է. իբրու ոչ ևս ի ծառայից, այլ յազատաց մատուցեալ,
քանզի միևնոյն Տէր է. և առանձինն ձև է ծառայական պա-
տարագին և առանձինն ազատաց, զի և ի ձեռն պատարագացն
ցուցի նշանաւորութիւն ազատութեանն. քանզի ոչ ինչ | դա- 75r.
տարկ և ոչ աննշանակ է առ նմա. և վասն այսորիկ նոքա
զտասանորդսն իւրեանց ունէին նուիրեալս. իսկ որք կցոր-
դութիւնն կալան ազատութեան, զամենայն զստացուածս
իւրեանց ի տէրունականն պէտս կարգեն զուարթութեամբ,
և ազատաբար տալով զփոքունսն, իբրու զի մեծամեծաց
ակն ունէին, այրոյն և աղքատին աստ զբոլոր զկեանսն զիւր
արկեալ ի գանձանակն Աստուծոյ[3]։

2. Քանզի իսկզբանէ տեսեալ հայեցաւ յընծայսն Աբէլի,
զի պարզութեամբ և արդարութեամբ մատուցանէր. իսկ
ի Կայէն և ի զոհն ոչ հաճեցաւ, զի լի նախանձու չարու-
թեան զաւ ի յեղբայրն բաժանումն առնէր ի սրտի, որպէս
զգաղտնիսն նորա յանդիմանելով Աստուած՝ «Զի եթէ ուղիղ
մատուցանիցես, ասէ, և ուղիղ ոչ բաժանիցես, մեղար»[4].
զայս՝ զի ոչ զոհք հաշտեցուցանեն զԱստուած. քանզի թէ
մանաւանդ որպէս ոք ըստ երևելումն մաքրապէս և ուղղակի
և աւրինաբար մատուցանել փորձեսցի, իսկ յիւրում ոգւոջն
ոչ ուղղակի բաժանիցէ զաւ ի մերձաւորն հասարակութիւն
և ոչ երկիւղ ունիցի Աստուծոյ, ո՛չ ի ձեռն արտաքին ուղղա-
պէս մատուցանելոյ զոհին անարգեաց զԱստուած՝ ի ներքոյ
ունելով յինքեան զմեղսն։ Եւ ոչ պատարագն այնպիսումն

---

1) Մատթ. Ե. 23—24: 2) Բ. Օրէնք ԺԶ. 16: 3) Ղուկ ԻԱ. 4:
4) Ծննդ. Դ. 7:

75v. աւգուտ ինչ արասցէ, | այլ դադարելն և հանգչելն յայնմանէ, որ ի ներքս ի նմա յղացեալ չարն է. զի մի՛ կերպարանեալ ի ձեռն գործոյ մեղքն, զինքն ինքեան սպանող գործել զմարդն։ Վասն որոյ և ասէ Տէր. «Վա՜յ ձեզ դպիրք և փարիսացիք կեղծաւորք, զի նմանեալ էք գերեզմանաց բռելոց. արտաքոյ կողմանն գերեզմանն երևի գեղեցիկ և ի ներքոյ լի է ոսկերաւք մեռելոց և յամենայն աղտեղութեանց։ Այսպէս և դուք արտաքուստ երևիք մարդկան իբրև արդարք և ի ներքուստ լի էք չարութեամբ և կեղծաւորութեամբ» [1]։ Արտաքուստ ուղղապէս մատուցանել թուեցեալք՝ զնման Կայենի զնախանձ ունելով յանձինս. վասն որոյ և սպանին զարդարն, ի բաց յուղարկեալ զխրատտուութիւն Բանին, որպէս Կայենն։ Քանզի նմա ասէ՝ «Դադարեա՛, լուռ լեր». և ոչ հաւանեցաւ և լռել, դադարել. զինչ այլ է, այլ դադարել յառաջիկայ յարձակմանէն։ Եւ այսոցիկ նմանապէս՝ «Փարիսացի, ասէ, կոյր, մաքրեայ զներքին բաժակին, զի եղիցի և արտաքինն նորա մաքուր» [2]. և ոչ լուան։ Քանզի «Ահա, ասէ Երեմիան, ոչ են աչք քո և սիրտ քո բարի, այլ յաւելաստացու ագահութեան քում և յարիւն անբիծ հեղուլ զայն և յանիրաւութիւն և ի սպանումն
76r. առնել» [3]։ | Եւ դարձեալ Եսայի. «Արարէք, ասէ, խորհուրդ՝ ոչ ինև, ուխտ կռեցէք՝ ոչ հոգւով իմով» [4]։ Արդ՝ զի այն, որ ի ներքս գիրք և կիրքն նոցա երևելիս ի դուրս եկեալ անպատճառ ցուցցէ զԱստուած, որ զգաղտնիս երևեցուցանէ, այլ ոչ չար գործէ, ոչ դադարեալ Կայենի ասէ նմա. «Առ քեզ դարձ նորա և դու տիրեսցես նմա» [5]։ Եւ ցՊիղատոս նոյնպէս ասացեալ լինէր. «Ո՛չ ունիս իշխանութիւն և ոչ մի ինչ յիս, եթէ ոչ էր տուեալ քեզ ի վերուստ» [6]. ի ձեռս թողեալ միշտ զարդարն Աստուծոյ, զի այն, որ արտաքոյն կրեաց զչարչարանս և համբեր, փորձեալ համբարձցի. իսկ նա որոյ չարն գործեաց և իւր անարգս արար, դատապարտեալ արտասահմանեսցի։ Արդ՝ ոչ զոհք սրբեն զմարդ. քանզի անկարաւտ է զոհից և պատարագաց Աստուած, այլ բարք այնր, որ մատուցանէն, սրբէ զզոհ, պարզ և մաքրիմ և ի սրտէ մատոյց եղեալ, և հարկեցուցանէ զԱստուած ընդունել իբրև ի սիրե-

1) Մատթ. ԻԳ. 27—28: 2) Մատթ. ԻԳ. 26: 3) Երեմ. ԻԲ. 17: 4) Ես. Լ. 1. 5) Ծննդ. Դ. 7: 6) Յովհ. ԺԹ. 11.

լոյ. «Իսկ անաւրէնն, ասէ, որ զենու ինձ որթ, իբրու որ
սպանանիցէ շուն» [1]:

3. Արդ՝ վասն զի պարզութեամբ եկեղեցի մատուցանէ,
յիրաւի արդարապէս ընծայն սորա մաքուր զոհ առ Աստու-
ծոյ համարեալ է, ըստ որոյ և Պաւղոս Փիլիպեցւոց. «Լցեալ
եմ ընդունելով յԵպափրոդիտեայ զառ ի ձէնջդ հոտ անու-
շութեան, հոտ ընդ|ունելի, հաճոյ Աստուծոյ» [2]: Արդ մա- 76v.
տուցանել պարտ է Աստուծոյ և յամենայնի գոհացողք գտա-
նիլ Արարողին մաքուր բարուք և անկեղծաւոր հաւատովք,
հաստատուն յուսով. ջեռմեռանդն սիրով, նախնիս յիւրոցն
նմա արարածոց: Եւ զայս պատարագ եկեղեցի միայն մա-
քուր մատուցանէ Դասարարին, մատուցանելով գոհութեամբ
զիւր արարչութիւնն: Իսկ հրէայք ոչ ևս. քանզի ձեռք նոցա
արեամբ լիք [3], որք ոչ ընկալան զԲանն, ի ձեռն որոյ մատու-
ցանեն Աստուծոյ. Այլ և ոչ ամենայն աղանդացն ժողովք, քան-
զի ոմանք արտաքոյ քան զԱրարիչն ասելով հայր, զայն որ ինչ
ըստ մեզ յաշխարհէս է մատուցանել նմա, աւելասատացու և
ագահ զնա ցուցանեն և այլոց ինչից ցանկացող. իսկ որք ի
պակասութենէ և յանգիտութենէ և յախտէ ասելով եղանել
այնր, որ ըստ մեզս է անգիտութեան և ախտի և պակասու-
թեան պտուղս, յանցանեն յիւրեանց հայրն՝ թշնամանե-
լով զնա առաւել, քան գոհանալով: Բայց զիա՞րդ հաս-
տատուն իցէ նոցա գոհացեալ հացն մարմին գոլ Տեառն մե-
րոյ, արիւն բաժակն, եթէ ոչ զնա գոլ Աշխարհարարիս ա-
ռասցեն որդի, այսինքն է զԲանն նորա, ի ձեռն որոյ փայտն
պտուղ բերէ և հոսին աղբիւրք և երկիր հասուցանէ զխոտն,
ապա զհասկն, ապա լի | կատարեալ զցորեանն ի հասկին: 77r.

4. Եւ զիա՞րդ դարձեալ զմարմինն ասեն յապականու-
թիւն դառնա և ոչ ընդունել զկեանսն զայն, որ ի մարմնոյն
Տեառն և յարենէն նորա կերակրի: Արդ՝ կամ զբարսն փո-
խեսցեն և կամ զմատուցանելն զյառաջասացեալն հրաժարեալ
ի բաց թողցեն: Իսկ մեր միաբան և բաղաձայն է բարքս ընդ
գոհութիւնն. դարձեալ հաստատէ զկամս, քանզի մատուցա-
նեմք նմա զիւրն, նուագաբար յարմարապէս հաղորդութիւն
և միութիւն պատելով մարմնոյ և հոգւոյ. քանզի որպէս

---

1) Ես. ԿԶ. 3: 2) Փիլիպ. Դ. 18: 3) Ես. Ա. 15:

այն, որ ի յերկրէ հացն է, առ ի յընդունելով զ՚ի վերակո-
չումն Աստուծոյ, ոչ ևս հասարակ հաց է, այլ գոհութիւն՝ յեր-
կուց իրաց բաղկացեալ, յերկրանւոյ և յերկնայնւոյ, այսպէս
և մարմինքս մեր, ընդունելով ի գոհացելոյն, ոչ ևս լինել
ապականացուք՝ զյոյս յարութեանն ունելով։

5. Իբրու մատուցանեմք Նմա, ոչ իբրու կարաւտի, այլ
գոհանալով զպարգևէն Նորա և սրբելով զաշխարհ։ Քանզի
որպէս Աստուած ոչ կարաւտի ինչ ի մերոցս, այսպէս կա-
րաւտիմք մեք մատուցանել ինչ Աստուծոյ, որպէս Սաղոմոն
ասէ. «Որ ողորմի աղքատի, փոխ տայ Աստուծոյ» [1]։ Քանզի
ինքն ընդունելով զբարեգործութիւնն անկարաւտն Աստուած,
77v. զի ի Նմանէ զփոխանակն, զվարձն ըն|կալցուք, որպէս Տէր
ասէ. «Եկա՛յք, աւրհնեալք Հաւր իմոյ, ժառանգեցէք զպատ-
րաստեալ ձեզ զարքայութիւնն. քանզի քաղցեա և ետուք
ինձ ուտել, ծարաւեցի և արբուցէք զիս, աւտար էի և ժո-
ղովեցէք զիս, մերկ էի և արկէք զինև հանդերձս, հիւանդ
էի՝ յայց ելեալս փոփոխեցէք զիս. ի բանդի էի և եկիք առ
իս» [2]։ Արդ՝ որպէս յայսցանէ ոչ իմիք կարաւտեալ՝ կա-
րաւտի վասն մեր, զի մի՛ իցեմք անպտուղք, այսպէս և ժո-
ղովրդեանն պատարագաց նոյն ինքն Բանն ոչ իմիք կարաւ-
տեալ, հրամայեաց առնել զայսոսիկ, զի ուսցին սպաս պաշ-
տաման տանել Աստուծոյ, որպէս և զմեզ մատուցանել զպա-
տարագն ի վերա սեղանւոյն հանապազորդ կամի։ Արդ՝ է
սպանդանն ի յերկինս, քանզի աղաւթք մեր և պատարագք
անդր ի վեր առաքի և տաճար, ըստ որում և Յովհաննէս
ի Յայտնութեանն ասէ. «Եւ բացաւ տաճարն Աստուծոյ և
խորանն. քանզի ահա, ասէ, խորան Աստուծոյ, զոր բնակե-
ցուսցէ ի մէջ մարդկան» [3]։

Kap. XXXII.

Եւ ընծայք և պատարագք և գոհք, զորոյ տիպս և ժո-
ղովուրդն ընկալեալ ունէր, որպէս ցուցաւ Մովսէսի ի լե-
րինն [4] ի միջէ և ի Նմէն Աստուծոյ, որոյ և այժմ յեկեղեցւոջ
փառաւորի անունն յամենայն հեթանոսս։ Այլ սակայն երկրա-

1) Առակ. ԺԹ. 17: 2) Մատթ. ԻԵ. 34—36։ 3) Յայտն.
ԺԱ. 19 եւ ԻԱ 3։ 4) Ելք. ԻԵ. 40:

յինքն և յայսմ որ ըստ մե|զս բնութիւն շինութեան աշ- 78r.
խարհիս է, դէպ լինի տիպք գոլ երկնաւորացն. բայց սա-
կայն ի նմէն Աստուծոյ եղեալ է. քանզի ոչ այլ ոք կարէ
ընդունել զհայրականացն կերպս։ Իսկ երկնայինքն և հոգե-
ւորականքն և իբրու առ մեզ տեսանելիք և անճառելիք,
տիպս դարձեալ այլոց երկնաւորաց ասել և այլոյ լրութեան
և զԱստուած այլոյ Հաւր կերպարան գոլ, և՛ վրիպելոց է ի
ճշմարտութենէն և՛ ամենևին յիմար և խուլ*։ Քանզի հար-
կեսցին այսպիսիքն, որպէս բազում անգամ ցուցաք, միշտ
գաղափարաց գաղափարս և կերպարանաց կերպարանս սուտս
իմանալ և ոչ երբէք հաստատել կառուցանել զմիմեանս ի
վերայ միոյ Աստուծոյ։ Քանզի գեր ի վերո քան զաստուա-
ծեղէն խորհուրդքնոցա և առաւել ի վեր համբարձին զմիտս
իւրեանց, քան զվարդապետն, մինչ զի պարծել, իբրու թէ
առաւել զանց արասցեն և զանհասիւքն զեղցին, իսկ ճշմար-
տութեամբ վրիպեալք յէէն Աստուծոյ։

Kap. XXXIII.

1. Առ որս յիրաւի ոք ասասցէ. Վասն զի առաւել քան
զԱստուած ձգեցէք ի վեր զմիտս, անխորհրդաբար համբար-
ձեալք, Լուարո՞ւք չափեալ զերկինս թզաւ[1], ասացէք ինձ
զչափն և պատմեցէք զբազմութիւն կանգնոցն զանթիւըն.
տուք ինձ ի ձեռն զթանձրութիւն ի թանձրու|թիւն և զեր- 78v.
կայնութիւն յերկայնութիւն, յաղագս չափոյ սկիզբն և կա-
տարած, զոր ոչ կարասցէ խելամտել ի միտ առնուլ սիրտ
մարդոյ և ոչ հասցէ այնմ արդար և մեծ երկնայինք և թա-
փափանցանց գիծս սրտի Աստուծոյ և առանց ընդ միտ
ածելի է խորհրդոց, որ ըմպռնեաց զցամաք բռամբ. Ո՞ գի-
տաց զչափն և զաջոյ Նորա զմատն. ո՞ գիտասցէ և կամ
զձեռն Տեառն. ո՞ կարասցէ իմանալ այն, որ չափէն զան-
չափսն. որ ձգէն և պրկէն առանձինն չափով չափ երկնից և
պնդէ և ըմբռնէ բռամ զերկիր հանդերձ անդնդովք, որ ի
Նմա ունելով զլայնութիւն և զերկայնութիւն և զխորութիւն

---

*) Ի լուսանցսն՝ «խաւլ»:

1) Ես. խ. 12:

զամենայն երևելոյս և լսիս և անիմանալի և տեսանելոյ
արարածոյ։ Եւ վասն այսորիկ գեր ի վերոյ է ամենայն իշ-
խանութեան և պետութեան և տէրութեան և ամենայն ան-
ուան անուանելոյ[1]. ամենայն եղելոցն և հաստելոցն Հայր։
Ինքն է, որ զերկինս լնու և տեսանէ և քննէ զանդունդս և
ելով ընդ միոյ միոյ իւրաքանչիւր ուրուք ի մէնջ, քանզի ասէ,
«Աստուած մերձաւոր եմ ես, և ոչ Աստուած հեռաւոր, եթէ
թաքիցէ՞ մարդ ի թաքստի և ես ոչ տեսից զնա»[2]. քանզի
ձեռն նորա պարունակեաց զամենայն ինչ։ Եւս է լոյս, որ
79r. զերկինս լուսաւորէ և լու|սաւորէ զայն, որ ի ներքոյ երկնի
է և քննէ զերիկամունս և զսիրտ և զծածկոյթ ըշտէմա-
րանսն մեր հասեալ մտանէ և յերևելիսս կերակրէ և ապրե-
ցուցանէ զմեզ։

2. Իսկ եթէ զբազմութիւն նորա և զմեծութիւն ձե-
ռինն մարդ ոչ հասցէ, զիա՞րդ ոք կարասցէ գիտել և իմա-
նալ ի սրտի զայս, քան Աստուած, զոր իբրև չափեալք
ահա և պատմութեամբ տեսեալք և զբոլոր զնա թափան-
ցանց եղեալք, գեր ի վերոյ քան զնա, զայլ ոմն լրութիւն
յաւիտեանց առասպելաստեղծեն և զայլ Հայր, յերկնայինսն
ոչ կարացեալք հայել, բայց ճշմարիտ յանդունդ յանմտու-
թեան իջեալ, զՀայրն ասելով իւրեանց յանգել յարտաքինսն
լրութեանն. իսկ զարարիչն դարձեալ ոչ հասանել մինչ ի
լրութիւնն. և այսպէս և ոչ մի ոք ի նոցանէն ոչ է կատա-
րեալ և ներպարունակական ամենեցուն։ Քանզի պակասեցէ
նմա ամենայն արտաքին լրութիւնն, աշխարհարարութիւն և
սմա ի ներքս լրութեանն կազմած և ոչ մի ոք ի նոցանէն եղիցի
ամենեցուն Տէր։ Եւ զի զմեծութեանն Աստուծոյ ոչ ոք զնա
իբրու առ եղեալսս տեսեալ պատմել կարասցէ, այս ամենե-
ցուն յառաջագոյն յայտնի է. և զի մեծութիւնն նորա ոչ
79v. տկարանայ, այլ հաստատուն և առ միմեանս | պինդ պահէ
զամենայն և թափանցանց է մինչև ի մեզ և ընդ մեզ է, ամե-
նայն ոք, որ արժանաւորսն յաղագս Աստուծոյ ընդ միտ ածէ,
խոստովանեսցէ։

1) Եփես. Ա. 21։ 2) Երեմ. ԻԳ. 23։

Kap. XXXIV.

1. Արդ՝ ըստ մեծութեանն ոչ գիտել զԱստուած, քանզի
անհնար և անկար է չափել զՀայրն, իսկ ըստ սիրոյ, քանզի
սիրէ, որ ածեալ մատուցանէ զմեզ Աստուծոյ ի ձեռն իւրոյ
Բանին, որք լսենն նմա, միշտ ուսանին, զի է այսքան Աս-
տուած և նա է որ ի ձեռն իւր շինեաց և հաստատեաց և
արար և զարդարեաց զամենայն ինչ. իսկ յամենեսինն և մեք
եմք և որ ըստ մեզս աշխարհս է։ Արդ և մեք հանդերձ ընդ
պարունակողին ի նմանէ եղեալք, և այս է յաղագս որոյ
ասէ Գիր. «Եւ էստեղծ Տէր Աստուած զմարդն հող ի յերկրէ
և փչեաց ի դէմս նորա շունչ կենաց»[1]։ Այլ ոչ հրեշտակք
արարին և ոչ ստեղծին. քանզի ոչ եթէ հրեշտակք կերպա-
րան կարէին առնել Աստուծոյ և ոչ այլ ոք արտաքոյ քան
զճշմարիտն Աստուած, և ոչ զաւրութիւն ոք, որ յոյժ հեռի
ի բաց կացցէ ի Հաւրէն բոլորեցուն, քանզի ոչ ումեք ի սո-
ցանէ կարաւտէր Աստուած առնել, որ ինչ միանգամ ինքն
յինքեան յառաջագոյն որոշեաց լինել, իբրու թէ ինքն իւր
ձեռս ոչ ունէր, քանզի միշտ ընդ նմա է Բանն և իմաստու-
թիւնն, Որդին և Հոգին, ի ձեռն որոց և որովք ամենայն ինչ
ազատապէս և անձն|իշխանաբար արար, ընդ որս և խաւ- 80r.
սին Հայր. «Արասցուք, ասէ, մարդ ըստ պատկերի մերում
և ըստ նմանութեան»[2]. նա յինքենէ զգոյացութիւնն հաստա-
տելոցն և ի ցոյց եղելոցն և զտեսակս զարդարելոցն ընկալեալ։

2. Արդ՝ բարւոք Գիր ասէ. Նախ զառաջին քան զամե-
նայն ինչ հաւատայ, թէ մի է Աստուած, որ զամենայն ինչ
հաստատեաց և յարդարեաց և արար յոչնչէ գոլ զամենայն
ինչ, և զամենայն ինչ տանի, բայց միայն ինքն է անտա-
նելի։ Արդ՝ բարւոք և ի մարգարէս Հրեշտակն* ասէ. «Ո՞չ
Աստուած մի հաստատեաց զմեզ, ո՞չ Հայր մի ամենեցուն
մեր»[3]. և կարգաւորապէս և առաքեալ «Մի Աստուած, ասէ,
և Հայր ի վերայ ամենեցուն և ի ձեռն ամենեցուն և յամե-
նեսին ի մեզ»[4]։ Նմանապէս և Տէր. «Ամենայն ինչ ընձեռե-

---

*) = Մաղաքիա:

1) Ծննդ. Բ. 7: 2) Ծննդ. Ա. 26: 3) Մաղաք Բ. 10:
4) Եփես. Դ. 6:

ցաւ ինձ, ասէ, ի Հաւրէ իմմէ»[1]. յայտ է, եթէ յայնմանէ,
որ զամենայնն արար. քանզի ոչ զայլոյ ուրուք, այլ զիւրսն
ետ նմա, իսկ յամենեցունն և ոչինչ է ի միջոյ ի բաց բար-
ձեալ։ Եւ վասն այսորիկ նա է կենդանեաց և մեռելոց դա-
տաւոր, ունելով զբանալին Դաւթի՝ բանալ և ոչ ոք փակեսցէ.
փակեսցէ և ոչ ոք բանայցէ[2]։ Քանզի ոչ ոք այլ կարէր, ո՛չ
յերկնի և ո՛չ ի վերա երկրի և ո՛չ ի ստորև երկրի բանալ
80v. զհայրական գիրսն[3] և ոչ տեսանել զնա, եթէ | ոչ զգառնն
զենեալ և արեւն նորա, որ փրկէ զմեզ յայնմանէ, որ զա-
մենայն ինչ բանիւ արար Աստուած և իմաստութեամբ
զարդարեաց, առեալ զամենեցուն իշխանութիւն, յորժամ
Բանն մարմին եղև[4]։ Զի որպէս յերկինս յառաջացեալն էր,
վասն զի Բան է Աստուծոյ, այսպէս և ի վերայ երկրի յա-
ռաջասցի, զի մարդ արդար է, որ մեղս ոչ արար և ոչ գտաւ
նենգութիւն ի բերան նորա[5]. և յառաջասցի և յայնոսիկ,
որ ի ստորև երկրի են, անդրանիկ ի մեռելոց եղեալ[6]։ Եւ
զի տեսցէ ամենայն ինչ, որպէս յառաջագոյնն ասացաք,
զիւրեանց թագաւորն և զի ի մարմին Տեառն մերոյ եկեալ
հասցէ հայրենի լոյսն և ի մարմնոյ նորա անդրէն ընդ կրուկ
բախեալ և փայլեալ եկեսցէ ի մեզ, և այսպէս մարդն տա-
րեալ լիցի և ըմբռնեալ յանապականութիւն հայրենի լուսոյն։
3. Եւ զի Բանն, այսինքն է Որդին, միշտ ընդ Հաւր
լինելով, զոր ի ձեռն բազմացս ցուցաք, և զի Իմաստութիւնն,
որ է Հոգին, որ ընդ նմա յառաջ քան զամենայն աշխարհ,
ի ձեռն Սողոմոնի այսպէս ասէ. «Աստուած իմաստութեամբ
հիմնարկեաց հաստատեաց զերկիր և պատրաստեաց զերկին
իմաստութեամբ. զգաութեամբն անդունդք պատառեցան և
ամպք իջուցին ցաւղս»[7]։Եւ դարձեալ. «Աստուած հաստատեաց
զիս ի սկիզբն ճանապարհաց ի գործս իւր. յառաջ քան
81r. զյաւիտեա|նս հիմնարկեաց հաստատեաց զիս իսկզբան անդ,
յառաջ քան զերկին առնել և յառաջ քան զանդունդս առ-
նել, յառաջ քան զաղբեւրս գոլ ջուրց, յառաջ քան զլերինս
հաստատել, յառաջ քան զամենայն բլուրս ծնաւ զիս»[8]։ Եւ

---

1) Մատթ. ԺԱ. 27: 2) Յայտն. Գ. 7: 3) Յայտն. Ե 3:
4) Յովհ. Ա. 14: 5) Ա. Պետր. Բ. 22: 6) Կողոս. Ա. 18:
7) Առակ. Գ. 19—20։ 8) Առակ Ը. 22—25:

դարձեալ. «Յորժամ պատրաստէր զերկին, ընդ նմայ էի և իբրու հաստատուն զաղբերս զանդնդոց, յորժամ հզաւր առնէր զհիմունս երկրի, ես էի ընդ նմա՝ պատկանելով և յարմարելով. ես էի, ընդ որում խնդայրն և հանապազաւր ուրախ լինէի դէմ յանդիման նորա յամենայն ժամանակի, և յորժամ ուրախ լինէր զաշխարհ միանգամայն կատարել և ուրախ լինէր յորդիս մարդկան»[1]։

4. Արդ՝ մի է Աստուած, որ Բանիւն և Իմաստութեամբ արար և յարդարեաց զամենայն ինչ. և սա է Արարիչն, որ և զաշխարհս զայս կարգեաց, ետ մարդկան։ Այն, որ ըստ մեծութեանն անգիտելի է ամենեցուն ի նմանէ եղելոց, քանզի ոչ ոք քննեաց զբարձրութիւն նորա, ո՛չ ի հնոցն և ո՛չ յարդեացս. իսկ ըստ սիրո միշտ ճանաչի ի ձեռն սորա, ի ձեռն որոյ գոյացուցեալ հաստատեալ զամենայն ինչ։ Եւ է սա Բան նորա Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, որ ի վախճան ժամանակաց մարդ ի մարդկանէ եղեալ, զի զվախճանն կցեսցէ ընդ սկիզբն, այսինքն է զմարդն ընդ Աստուած։ Եւ վասն այս|օրիկ 81v.
և մարգարէքն ի նոյն ինքն ի Բանէն զմարգարէականն ընկալեալ շնորհ, յառաջագոյն քարոզեցին զնորա զգալուստն, ի ձեռն որո խառնումն և հասարակութիւն միաբանութեան Աստուծոյ և մարդկան, ըստ հաճութեանն լինել Հաւր յառաջագոյն զեկուցեալ ի սկզբանէ Բանին, թէ երևեսցի Աստուած մարդկան և շրջեսցի ըստ նոսա ի վերա երկրի[2] *և խաւսեսցի և ժողովակից եղիցի և եղիցի ընդ իւրում ստեղծուածին՝ ապրեցուցանել զնա, և առնելով ի նմանէ և փրկելով զմեզ ի ձեռաց ամենայն ատելաց մերոց, որ է ամենայն ապստամբողական և հակառակող շնչոյ, և տուեալ ի սպաս պաշտաման առնել իւր սրբութեանն և արդարութեամբ*[3] *զամենայն աւուրս մեր, զի շաղապատեալ և խառնեալ ընդ Հոգին Աստուծոյ՝ ի փառսն Հաւր տարեալ լիցի։*

5. Զայսոսիկ մարգարէաբար նշանակէին մարգարէքն. այլ ոչ որպէս ոմանք ասեն՝ անտեսանելոյ Հաւրն բոլորեցուն եղեալք զայս ոմն զոլ զայս, որ ի մարգարէիցն տեսեալ եղև։ Եւ զայս ասեն, որք բնաւ ամենևին զի՞նչ է իսկ

---

1) Առակ. Ը. 27—31։ 2) Բարուք. Գ. 37։ 3) Ղուկ. Ա. 71 եւ 75։

մարգարէութիւնն, ոչ գիտեն։ Վասն զի մարգարէութիւն է
յառաջախաւսութիւն հանդերձելոցն հանդերձեալ լինել, այ-
սինքն է այնոցիկ, որ զկնին լինելոցն են նախզեկութիւն։|
82r. Արդ՝ յառաջագոյն ազդէին մարգարէքն, եթէ տեսանելի
լինելոց է Աստուած ի մարդկանէ, որպէս և Տէրն ասէ. «Երա-
նիք սուրբք սրտիւք, զի նոքա զԱստուած տեսցեն»[1]։ Այլ
սակայն զըստ մեծութեան Նորա և զըստ անպատմութեանն
փառս «Ոչ ոք տեսցէ զԱստուած և կեցցէ»[2], քանզի անտա-
նելի է Հայրն. իսկ ըստ սիրոյն և մարդասիրութեանն և ըստ
կարելւոյն Նորա զամենայն ինչ, և զայս տա սիրողացն՝
զինքն տեսանել զԱստուած, զոր մարգարէանան մարգա-
րէքն։ «Վասն զի որ ինչ անկար և անհնար է մարդկան, կա-
րողութիւն է այս Աստուծոյ»[3]։ Քանզի մարդ յինքեան զաւ-
րութեանն ոչ երբէք կարասցէ տեսանել զԱստուած. իսկ
Աստուած կամեցեալ տեսանելի լինել մարդկան՝ տեսցի,
որոց կամին և յորժամ կամի և որպէս կամին. քանզի կա-
րող է ամենայնիւ Աստուած. տեսանելի եղեալ յայնժամ
ի ձեռն Հոգւոյն մարգարէականապէս և տեսեալ եղեալ և
ի ձեռն Որդւոյն՝ որդի առնելով, և տեսանելի լիցի յարքա-
յութեանն երկնից հայրաւրէն. Հոգւոյն յառաջագոյն յար-
մարեալ և յարդարեալ զմարդն յՈրդին Աստուծոյ, իսկ
Որդւոյն տարեալ հանեալ առ Հայրն, և Հայրն զանապակա-
նութիւն շնորհեալ և զյաւիտենական կեանսն, որ ի տեսա-
նելւոյն զԱստուած ստացանի տեսողացն զնա։
82v. 6. Քանզի որպէս որք | տեսանեն զլոյս, ի ներք են
ի լոյսն և զպայծառութիւն* նորա ընդունին, այսպէս՝ որք
տեսանեն զԱստուած, ի ներքս լինին յԱստուած՝ ընդունելով
զլուսաւորութիւն նորա. և կենարար է Աստուծոյ լուսաւո-
րութիւնն. արդ՝ կեանս ընկալցին, որք զԱստուածն տեսա-
նեն։ Եւ վասն այսորիկ անտեսանելին և անհասանելին և ան-
տանելին՝ տեսանելի զինքն և հասանելի և տանելի մարդ-
կան մատուցանէ, զի կենագործեսցէ զտարողսն և զտեսողսն
զնա։ Քանզի որպէս մեծութիւնն նորա անքննելի է, այս-
պէս և բարութիւնն նորա անպատմելի է, ի ձեռն որոյ տե-

*) Ի լուսանցսն՝ «Լուսոյն»:

1) Մատթ. Ե. 8: 2) Ելք. ԼԳ. 20: 3) Ղուկ. ԺԸ. 27։

սանելի եղեալ՝ կեանս տայ տեսողացն զնա։ Վասն զի կեալ
առանց կենաց չիք կարողութիւն. իսկ գոյացութիւն կե-
նացն յԱստուծոյ ստացանի կցորդութենէ. և կցորդութիւն
Աստուծոյ է տեսանելն զԱստուած և վայելեալ ի շնորհացն
նորա։ Արդ՝ մարդիկ տեսանեն զԱստուած, զի կեցցեն մար-
դիկ ի ձեռն երեսաց տեսլեանն, անմահք եղեալք և տա-
րեալք յԱստուած, զոր որպէս յառաջագոյնն ասացի, ի ձեռն
մարգարէիցն նշանաբար զեկուցանիւր՝ տեսանելի լինել Աս-
տուած ի մարդկանէ. այնոցիկ, որք բարձեալ կրէին զՀոգին
նորա և միշտ գալստեանն նորա սպասէին։ Որպէս և յԵր-
կրորդ Աւրէնսն Մովսէս ասէ. «Յաւուրս յայսմիկ տեսցուք,
թէ խաւսեսցի Աստուած ընդ մարդւոյ | և կեցցէ»[1]։ Քանզի 83r.
ոմանք ի նոցանէն տեսանէին զՀոգին մարգարէական և
զսոսա զպաս պաշտամանն յամենապատիկ ազգս շնորհաց
հեղեալս, իսկ ոմանք զգալուստն Տեառն և զ՚ի վերուստ
տնաւրէնութեանցն պաշտաւն, ի ձեռն որոյ կատարէ զկամս
Հաւրն, է ինչ որ յերկինս և է ինչ որ ի վերայ երկրի, և
ոմանք զփառսն հայրենիս յարմարականս ըստ ժամանակին,
և այնոցիկ, որք տեսանէինն և այնոցիկ, որք յայնժամ լսէին
և այնոցիկ, որք զկնի այսոցիկ լսելոց էին մարդիկ։ Արդ
այսպէս երևիւր Աստուած. քանզի ի ձեռն ամենեցուն այ-
սոցիկ Աստուած Հայր ցուցանի, Հոգւոյն արբանեկեալ և
Որդւոյն պաշտաւնեա եղեալ և Հաւրն հաճեցեալ և մարդ-
ւոցն կազմեալ զփրկութիւն, որպէս և ի ձեռն մարգարէին
Ովսէի ասէ. «Ես տեսիլ բազմացուցի և ի ձեռն մարգարէից
նմանեցայ»[2]։ Իսկ առաքեալ զնոյն զայս պատմելով ասէ.
«Եթէ բաժինք շնորհաց, բայց նոյն Հոգի է. և բաժինք պաշ-
տամանց և նոյն Տէր է. և բաժինք ներգործութեանց ար-
դեանց, բայց նոյն Աստուած է, որ արդիւնագործէ զամենայն
ինչ յամենեսին, բայց իւրաքանչիւր տուեալ լինի երևումն
Հոգւոյն յաւգուտ»[3]։ Բայց սակայն որ զամենայն ինչն յամե-
նեսին ներ|գործէ (որպիսին?) և որքանն է և անտեսանելի և 83v.
անպատմելի ամենեցուն է ի նմանէն եղելոց, իսկ անգի-
տելի և ոչ միով իւիք ոչ, քան զամենայն ինչ ոք ի Բանէն

---

1) Բ. Օրէնք. Ե. 24: 2) Ովսիա ԺԲ. 10. 3) Ա. Կորնթ. ԺԲ. 4—7:

ուսանի, զի է մի Աստուած Հայր, որ պարունակէն զամե-
նայն ինչ և ամենեցուն զգոյն շնորհէ. ըստ որում և Տէր
ասէ. «զԱստուած ոչ ոք ուրեք երբէք ետես. Միածինն Աս-
տուած ի ծոց Հաւր, նա պատմեաց»[1]։

7. Արդ՝ պատմող ի սկզբանէն Որդին Հաւր, իբրու զի
ի սկզբանէ էր ընդ Հաւր և նա զերևմունսն զմարգարէա-
կանսն և ներքնաբաժինսն զշնորհացն և զպաշտամունսն զիւր
և զՀաւր փառաբանութիւն յարդարաբար և յարմարաւորէն
և դաշնակապէս նուագս եհար ի մարդկութեանս յարմարե-
լում ժամանակի, և ի ժամանակի իբրու առ փրկութեան։
Քանզի ուր յարմարականն է, անդ և նուագաւորն. և ուր
նուագաւորն, անդ և աստի ի դէգն (?) և ազգւոյն. և ուր
ազգւոյն, անդ և աւգտակարն։ Եւ վասն այսորիկ Բանն շտէ-
մարանապան հայրենի շնորհացն եղեալ է առ ի յաւգուտ
այսոցիկ, վասն որոց արար զայսպիսի տնաւրէնութիւնս՝
մարդկան ցուցանելով զԱստուած և Աստուծոյ դէմ յանդի-
ման կացուցանելով զմարդն և զանտեսանելի Հաւրն պահե-
լով, զի մի՛ քամահող և արհամարհոտ մարդն երևեսցի Աստու-
84r. ծոյ և որպէս զի միշտ ունիցի, ուր յառաջատելն | զոյ. և տեսա-
նելի դարձեալ մարդկան ի ձեռն բազում տնաւրէնութեանցս
յանդիման կացուցանելով զԱստուած, զի մի՛ համաւրէն աղ-
քատացեալ յԱստուծոյ մարդն, դադարեսցէ և ի գոլոյն ևս,
քանզի փառք Աստուծոյ կենդանի մարդ և կեանք մարդւոյ
տեսումն Աստուծոյ։ Քանզի ի ձեռն աշխարհիս ցուցումն
Աստուծոյ կեանս շնորհէ երկրաւորացս կենդանեաց ամենե-
ցուն. զի նա ևս կարի առաւել Բանին երևումն Հաւրն
կեանք է տուչականք տեսողացն զԱստուած։

8. Արդ՝ վասն զի Հոգին Աստուծոյ ի ձեռն մարգարէիցն
զհանդերձեալսն նշանակեաց, նախագաղափարելով զմեզ և
յառաջագւոյն· յարդարելով ի հնազանդութիւն Աստուծոյ,
և հանդերձեալ էր մարդն ի ձեռն Հաւրն հաճութեան տեսա-
նել զԱստուած, հարկաւորապէս պարտ և արժան էր զոսա,
ի ձեռն որոց հանդերձեալքն մարգարէացեալ լինէին, տեսա-
նել զիւրեանց անձանցն պատմելն Աստուած տեսանել մարդ-
կան, որպէս զի մի՛ միայն ասասցի մարգարէականապէս Աս-

1) Յովհ. Ա. 18։

*տուած և Աստուծոյ մանուկն Որդի և Հայր, այլ և տեսեալ
լիցի ամենայն անգամոց սրբոց և ուսեցելոյ զԱստուծոյն
յառաջագոյն տպաւորեցելոյ, և կրթելով մարդն հասանել
մտանել ի հանդերձեալ փառսն, որ յայտնելոց է սիրելեացն
զԱստուած։ Քանզի ոչ միայն լեզուով մարգարէանային
մարգարէքն, | այլ և տեսլեամբ և վարուք և գործովք,* 84v.
*զորս ըստ խրատու գործէին Հոգւոյն։ Արդ՝ ըստ այսմ
Բանի զանտեսանելին տեսանէին զԱստուած, որպէս Եսայի
ասէ. «Զթագաւորն, զՏէր Սաբաւովթ տեսի աչաւք իմովք»* [1],
*նշանակելով թէ տեսցէ աչաւք զԱստուած մարդ և զձայն
նորա լուիցէ։ Արդ՝ ըստ այսմ Բանի և զՈրդին Աստու-
ծոյ մարդ տեսանէին շրջելով ընդ մարդկան. զհանդեր-
ձեալսն, որ լինելոցն էր, յառաջագոյն մարգարէանային,
զչևևս ի մէջ եկեալն և յանդիման եղեալ՝ յանդիման կալ ա-
սէին, և զանչարչարելին չարչարելի քարոզէին և զ՝ի յեր-
կինսն՝ ի հող մահու իջանել ասէին* [2], *և զայլ ևս զնորա զբո-
վանդակութեան տնաւրէնութեն է ինչ, զոր ի ձեռն տեսլեան
տեսանէին և էր ինչ, զոր ի ձեռն Բանի քարոզէին և էր ինչ,
զոր գործովք տպաւորապէս նշանակէին. զանտեսանելիսն
տեսաբար տեսանելով եւ որ լուականն էր, բանիւ քարոզէին,
իսկ որ գործիւրն՝ գործով կատարէին, բայց զամենայն ինչ
մարգարէաբար կատարէին։ Եւ վասն այսորիկ Մովսէս յան-
ցաւոր ժողովրդեանն հուր զոլ զԱստուած ասէր* [3], *զԱստու-
ծոյ զհրեղէն աւրն, որ ի վերա գալոց էր նոցա սպառնալով։
Իսկ որք առ նա երկիւղածութիւն ունէին՝ «Տէր Աստուած
գթած և ողորմած, ասէին, երկայնամիտ և բազումողորմ
և ճշմարիտ և զարդարութիւն | պահպանելով և զողորմու-* 85r.
*թիւն ի հազարս. ի բաց բառնալով զանաւրէնութիւնս և զա-
նիրաւութիւնս»* [4]։

*9. Եւ Բանն խաւսէր ընդ Մովսէսի ակն յանդիման ա-
չաւք, որպէս թէ ոք առ իւր սիրելի* [5]. *իսկ Մովսէս ցանկա-
ցաւ երևակի տեսանել զայն, որ խաւսէր ընդ նմա, և խաւ-
սեցաւ ընդ նմա. «Կաց ի վերա գլխանոցի վիմիդ և ծած-*

---

1) Ես Զ. 5: 2) Սաղմ. ԻԱ. 16: 3) Բ. Օրէնք Դ. 24:
4) Ելք. ԼԴ. 6—7: 5) Թիւք ԺԲ. 8, Ելք ԼԳ. 11:

կեցից ձեռամբ իմով ի վերա քո. այլ յորժամ անցցէ իմ փառքն, յայնժամ տեսցես զկնիս իմ, բայց դէմք իմ ոչ երեւեսցին քեզ, քանզի ոչ տեսցէ մարդ զդէմս իմ և կեցցէ»[1]. *զերկոսին նշանակելով, զի անկար է մարդ տեսանել զԱստուած և զի ի ձեռն Աստուծոյ իմաստութեանն ի վախճանի տեսցէ մարդն զնա ի վերա գիտանոցի վիմին, այսինքն է ըստ մարդկան գալստեան նորա։ Եւ վասն այսորիկ ակն յանդիման աչաւք ընդ Եղիայի ի լերինն խաւսեցաւ, որպէս աւետարանն զեկոյց*[2], *անդրէն հաստատեալ ի վախճանին զառաջինն, զհին խոստումնն։ Ապա ոչ ուրեմն յայտնապէս երևելի ինքնատեսութիւն տեսանէին մարգարէքն զԱստուծոյ, այլ զտնաւրէնութիւնս եւ զխորհուրդ, ի ձեռն որոց համդերձեալն էր տեսանել զԱստուած, որպէս եւ ցԵղիայն ասիւր. «Ելցես վաղիւ եւ կացցես առաջի Տեառն եւ ահա Տէր անցանէ. եւ ահա հոգի մեծ հզաւր, որ քակէ զլերինս եւ*
85v. *մանրէ զբլուրս առաջի Տեառն, այլ ոչ ի հողմն Տէր. | եւ յետ հողմոյն ստէպ ստէպ շարժումն եւ ոչ յստէպ ստէպ շարժմանն Տէր. եւ յետ ստէպ ստէպ շարժմանն հուր եւ ոչ ի հուրն Տէր. եւ յետ հրոյն ձայն մանր մանր աւդոյ»*[3]։ *Քանզի ի ձեռն այսոցիկ մարգարէն կարի քաջ սաստիկ դժուարեալ ընդ յանցանս ժողովրդեանն եւ ընդ սպանումն մարգարէիցն ուսուցեալ լինէր զանձն ի չափու ունել։ Իսկ ըստ մարմնոյ գալուստն Տեառն մերոյ՝ նշանակիւր թէ լինելոց է յետ այնր, որ ի ձեռն Մովսէսի աւրինադրութիւնն հեզն եւ հանդարտ, որում եւ զեղէգն ջաղջաղեալ ոչ էբեկ եւ ոչ զպատրոյգ առկայծեալ շիջոյց*[4]. *և արքայութիւն նորա հեզն եւ խաղաղականն հանգիստ. քանզի զհետ հողմոյն որ մանրէ զլերինս և յետ ստէպ ստէպ շարժմանն եւ յետ հրոյն հեզութիւնքն եւ խաղաղականքն արքայութեան նորա զկնի գալոց էին ժամանակս, յորս հանդարտիկ հեզաբար Հոգին Աստուծոյ արծարեալ նորոգեսցէ եւ աճեցուսցէ զմարդն։ Բայց հաւաստագոյն եւս եւ ի ձեռն Եզեկիէլի եղեւ*[5], *զի մարմնաւոր զտնաւրէնութիւնսն Աստուծոյ, այլ ոչ զնոյն ինքն զնա տե-*

---

1) Ելք. ԼԳ. 20—22: 2) Մատթ. ԺԷ. 3: 3) Գ. Թագ. ԺԹ. 11—12: 4) Մատթ ԺԲ 20. հմմտ. Եսա. ԽԲ. 3: 5) Եզեկ. Ա. 1 ևն:

սանէին մարգարէքն բովանդակ զԱստուած. քանզի սա զԱս-
տուծոյ տեսեալ զտեսիլն եւ զքերոբէսն եւ զանիւսն նոցա
եւ զամենայն գնացն նոցա, զխորհուրդ պատմեալ եւ նմա-
նութիւն աթոռոյ տեսեալ ի վերա նոցա եւ ի վերայ | նորա 86r.
նմանութիւն իբրեւ տեսիլ մարդւոյ և ի վերոյքն միջոյ նորա
իբրև տեսիլ արեգակնաձեւ, իսկ ստորեւքն իբրեւ տեսիլ
հրոյ. եւ զայլ զամենայն զաթոռոյն զտեսիլ զհաւաստագոյնն
պատմեալ, զի մի՛ ոք կարծեսցէ զնոյն յայսոսիկ բովանդակ
ոք կատարեալ տեսանել զԱստուած, էբեր ի վերայ. «Այս
տեսիլ նմանութիւն փառացն Տեառն» [1]։

10. Արդ՝ եթէ ոչ Մովսէս ետես զԱստուած և ոչ Եղիայ
և ոչ Եզեկիէլ, որ շատ ինչ զերկնաւորացն էտես, իսկ տե-
սեալքն ի նոցանէն էին նմանութիւն փառաց Տեառն և
մարգարէութիւն հանդերձելոցն, երևելի է, զի Հայրն անտե-
սանելի է, յաղագս որոյ և Տէր ասէ. «ԶԱստուած ոչ ոք
ուրեք երբէք ետես» [2]. իսկ զԲանն նորա, որպէս ինքն կամի
և առ աւգուտ տեսողացս զժամուցն ցուցանէր Հաւրն և
զտնաւրէնութիւնսն պատմէր, ըստ որում Տէրն ասաց.
«Միածինն Աստուած ի ծոց Հաւր, նա պատմեաց». և նոյն
ինքն նա պատմաւղն Հաւր Բան, իբրու զի մեծ և բաւա-
կան և առաւելեալ էր, ոչ միով տեսակաւ և ոչ միով ձևով
տեսանիւր տեսողացն զնա, այլ ըստ տնաւրէնութեանցն
իւրոց ըմբռնմանցն։ Որպէս ի Դանիէլ գրեալ է [3], յորժամ
ընդ Անանիայի, Ազարիայի, Միսայէլի տեսեալ լինէր, ընդ
նոսա լինելով ի հնոցին և փրկելով զնոսա ի հրոյն. «Եւ տե-
սիլ, ասէ, չորրորդին նման է Որդւոյ Աստուծոյ և երբեմն
քար ի | լեառնէ (հատ)եալ առանց ձեռաց [4], հարկանելով 86v.
զառժամանակեա թագաւորութիւնս և հոսելով զնոսա և
ինքն լնոյր զամենայն երկիր. և ապա դարձեալ նոյն ինքն
սա տեսանիւր իբրև Որդի Մարդւոյ ի վերա ամպոց երկնի
գալով և մերձենալով առ Հինաւուրցն և առնլով ի նմանէ
զամենայն իշխանութիւնս և զփառս և զարքայութիւն։ «Եւ
իշխանութիւնն, ասէ, նորա իշխանութիւն յաւիտենի և ար-
քայութիւն նորա ոչ ապականեսցի» [5]։

11. Զի՛ նա և Յովհաննէս, Տեառն աշակերտն, ի Յայտ-

---

1) Եզեկ. Ա. 28։ 2) Յովհ. Ա. 18։ 3) Դան. Գ. 26։
4) Դան Բ. 34—35։ 5) Դան. Է 13—14։

նութիւնսն զքահանայապետականն և զփառաւոր զարքայու-
թեան նորա տեսանելով զգալուստ, դարձեալ ասէ տեսանել
զձայն նորա «Խաւսէր ընդ իս: Եւ դարձեալ տեսի եւթն աշ-
տանակս ոսկիս և ի մէջ աշտանակացն նմանութիւն Որդւոյ
Մարդոյ, զգեցեալ պճղնաւոր և ածեալ առ ստեամբքն գաւտի
ոսկի և գլուխ նորա և հերք սպիտակ իբրու ասր և իբրու
ձիւն, և աչք նորա իբր բոց հրոյ և ոտք նորա նմանք քաղ-
կեալիբանանու իբրև ի հնոցի ջեռուցեալ, և ձայն նորա
իբրև զձայն ջրոց բազմաց և ունի յաջոյ ձեռինն իւրում
աստեղս եւթն և ի բերանւոյ նորա սուր երկսայրի ելանէ
և երեսք նորա իբրև զարեգակն փայլէ ի զաւրութեան
իւրում»[1]: Քանզի յայտնի է ինչ, որ ի Հաւրէն զլուսաւո-
87r. րութիւն նորա նշան|ակէ՝ իբր զգլուխն և է ինչ, որ զքահա-
նայապետականն, որպէս զպճղնաւորն: Եւ վասն այսորիկ
և Մովսէս ըստ այսմ գաղափարի զգեցոյց զքահանայա-
պետն[2]. և է ինչ որ զվաղճանին, որպէս զքաղկալիբանու-
սըն, իբր ի հնոցի ջեռուցեալ, որ է հաստատութիւն հաւա-
տոյն և յարութիւն միշտ տեւութեան աղաւթիցն վասն այնր,
որ զկնին գայն ի վախճան հրակիզութիւն: Իսկ Յովհաննու
ոչ կարացեալ բառնալ զտեսիլն, քանզի «Անկա, ասէ, առ
ոտըս նորա իբր մեռեալ»[3], զի եղիցի գրեալն, «Ոչ ոք տեսցէ
զԱստուած և կեցցէ»[4]. և վերստին արծարծելով և կենա-
գործելով զնա Բանն և յիշեցուցանելով, թէ նա ինքն է այն,
որ յորոյ վերայ ի լանջացն անկաւ յընթրիսն[5] Յովհան
հարցեալ, «Ո՞ ոք իցէ, որ հանդերձեալն է մատնել զնա»՝
ասէ. «Ես եմ վերջինն և առաջինն և կենդանին և եղեա մե-
ռեալ և ահա կենդանի եմ յաւիտեանս յաւիտենից և ունիմ
զփականս մահու և դժոխոց»[6]: Եւ յետ այսորիկ յերկրոր-
դում տեսլեանն զնոյն Տէր տեսանելով «Տեսի, ասէ, ի մի-
ջոցի աթոռոյն և չորից կենդանեացն և ի մէջ կենդանեացն
գառն, զի կայր իբրու զենեալ և ունէր եղջեւրս եւթն և
աչս եւթն, որ են հոգիքն յԱստուծոյ առաքեալ յամենայն
երկիր»[7]: Եւ դարձեալ յաղագս նորին այսորիկ գառին ասէ.

---

1) Յայտն. Ա. 12—17: 2) Յայտն. Ա. 17: 3) Ելք ԻԸ. 4., Դան. Ը. 7: 4) Ելք. ԼԳ. 20: 5) Յովհ. ԺԳ. 25: 6) Յայտն. Ա. 17—18: 7) Յայտն. Ե. 6.

«Եւ ահա ձի սպիտակ և որ | հեծեալն էր ի նմա, կոչիւր հաւատարիմ և ճշմարիտ և արդարութեամբ դատի և պատերազմ տա և աչք նորա ի բոց հրոյ և ի վերա գլխոյ նորա թագք բազումք. և ունէր անուն գրեալ, զոր ոչ ոք գիտէ, բայց ինքն, և արկեալ զիւրև հանդերձ սրսկեալ էր արեամբ և կոչի անուն նորա Բան Աստուծոյ. և զաւրք երկնի զհետ երթային նորա, հեծեալք ի ձիս սպիտակս, զգեցեալ բեհեզ սպիտակ մաքուր և ի բերանոյ նորա ելանէր սուր սուր, զի նովաւ հարցէ զհեթանոսս և նա հովուեսցէ զնոսա գաւազանաւ երկաթեաւ և նա կոխեսցէ զհնձան գինւոյ զսրտմտութեան բարկութեան Ամենակալի և ունի ի վերա հանդերձին և ի վերա բարձին իւրոյ անուն գրեալ, Թագաւոր Թագաւորաց և Տէր Տէրանց»[1]: Այսպէս միշտ Բանն Աստուծոյ զձեւս զկատարուածոց նորա և զտեսակս տնաւրէնութեանց Հաւրն ցուցանէր մարդկան, ուսուցանելով մեզ զԱստուծոյսն: 87v.

12. Եւ ոչ միայն ի ձեռն տեսեցելոցն տեսլեանց և ի ձեռն քարոզելոց բանիցն, այլ և ի գործսն, և ի կիր առեալ վարեցաւ մարգարէիւքս, ի ձեռն նոցա նախագաղափարել և ազդել զհանդերձեալսն: Վասն որոյ և Ովսէէ մարգարէ առնոյր զկինն պոռնկութեան, ի ձեռն գործոցն մարգարէանալով, եթէ պոռնկելով պոռնկեսցի երկիր[2] | ի Տեառնէ, այսինքըն է՝ որք ի վերա երկրի մարդիկ. և յայսպիսեաց մարդկանէ հաճեսցի Աստուած առնուլ եկեղեցի սրբեալ հասարակութեամբ միաբանութեամբ Որդւոյն իւրոյ, որպէս նայն սրբեցաւ հասարակութեամբ միաբանութեան, մարգարէանային: Եւ վասն այսորիկ Պաւղոս, սրբիլ, ասէ, զանհաւատ կինն առնն հաւատացելոյն[3]: Եւ զորդիսն ևս նորա անուանեաց մարգարէն Ոչ-ողորմեալն և Ոչ-ժողովուրդ[4], զի որպէս առաքեալն ասէ. «Եղիցի ոչ ժողովուրդն ժողովուրդ, և ոչ ողորմեալն ողորմեալ. և ի տեղւոջ, յորում կոչեցին ոչ ժողովուրդ, անդ կոչեսցին որդիք Աստուծոյ կենդանւոյ»[5]: Ի մարգարէէն տպաւորաբար ի ձեռն գործոյ վճարեալ եցոյց առաքեալն 88r.

1) Յայտն. ԺԹ. 11—17: 2) Ովսէ. Ա. 2—3: 3) Ա. Կորնթ. Է. 14: 4) Ովսէ Ա. 6 եւ 9: 5) Հռովմ. Թ. 25. հմմտ. Ովսէ Ա. 10 եւ Բ. 23:

ճշմարտապէս եղեալ յեկեղեցի ի Քրիստոսէ։ Այսպէս և Մովսէս Եթովպացի առնոյր կին[1], զոր ինքն Իսրայէլացի արար, յառաջագոյն նշանակելով, թէ վայրենի ձիթենին պատուաստեսցի ընդ ձիթենին և հաւասարորդ և կցորդ պարարտութեան նորա եղիցի[2]։ Քանզի ըստ մարմնոյ ծնեալ Քրիստոս ի ժողովրդենէն հանդերձեալ էր խնդրել զի սպանցի, բայց ապրիլ և ամբողջ պահիլ յԵգիպտոսի[3], այսինքն է ի հեթանոսս, և սրբել զանդսն տղայս, ուստի և եկեղեցի իւր կազմէր։ Քանզի Եգիպտոս ի սկզբանէ հեթանոսաց, որպէս և
88v. Եթիոպիայ ի ձեռն փեսայութեանն Մովսէսի ամուս|նութիւն Բանին ցուցանիւր և ի ձեռն եթիովպական հարսինն հեթանոսաց կոչումն ազգիւր. զոր որք դսրովենն և չարախաւսեն և քստմնեն և ծաղր առնեն, ոչ եղիցին մաքուրք. քանզի բորոտեսցին և ի բաց որոշեալ մեկնեսցին յարդարոցն բանակէ[4]։ Այսպէս եւ Ռաաբբով ստգտանէր զանձն իւր, զի էր ազգ ամենամեղ եւ ընդունէր զերիս լրտեսն[5], որք դիտէինն զամենայն աշխարհ եւ առ ինքեան թագուցանէր զՀայր եւ զՈրդի հանդերձ Հոգւոյն Սրբով. ամենայն քաղաքին, յորում բնակեալն էր, եւթն փողովք վերջնովք կործանէր, իսկ նա ապրեալ լինէր հաւատովք նշանին կարմրով, հանդերձ ամենայն տամբն իւրով. որպէս Տէր ասէր, որք զգալուստն նորա ոչ ընդունէին զփարիսեցւոցն և զորդան նշանն անգոսնէին, որ էր պասքա փրկութիւնն և ել ժողովրդեանն յԵգիպտոսէ. «Մաքսաւորքն և բոզքն յառաջեսցեն քան զձեզ յարքայութեանն երկնից»[6]։

Kap. XXXV.

1. Եւ զի յԱբրահամ յառաջագոյն տպաւորիւր հաւատս մեր և մերոյ հաւատոյս և իբրև մարգարէ ոմն նահապետս այս եղև, բաւականապէս առաքեալ ուսոյց՝ առ Գաղատացիսն ասելով. «Որ բաւական մատուցանէ ձեզ զհոգին, և ներգործելով զաւրութիւնս ի ձեզ, ի գործոց աւրինաց, եթէ ի հաւատոց. որպէս Աբրահամ հաւատաց Աստուծոյ և համարե-

1) Ելք Բ 21: 2) Հռոմ. ԺԱ. 17: 3) Մատթ. Բ. 14: 4) Թիւ. ԺԲ. 10 եւ 14: 5) Յեսու Նաւեայ Բ. 1: 6) Մատթ. ԻԱ. 31:

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

ցաւ նմա յար|դարութիւն։ Ճանաչէ՛ք արդեւք, զի որք ի հաւա- 89r.
տոց, են որդիք Աբրահամու։ Քանզի յառաջագոյն տեսեալ
գիր, զի ի հաւատոց արդարացուցանէ զհեթանոսս Աստուած,
յառաջագոյն աւետիս ետ Աբրահամու, թէ աւրհնեսցին
ի քեզ ամենայն ազինք. ապա ուրեմն՝ որք ի հաւատոցն են,
աւրհնին ընդ հաւատացելոյն Աբրահամու»[1]. ի ձեռն որոց ոչ
միայն մարգարէ զնա ասաց հաւատոց, այլ և հայր հեթանոսաց,
որք հաւատացին ի Քրիստոս, վասն զի մի և նոյն նորա և մեր
հաւատն եղանել. նորա հաւատացեալ որ լինելոցն էր իբրու
անհա եղելոցն վասն խոստմանն Աստուծոյ. իսկ մեր նմանա-
պէս ի ձեռն հաւատոցն ընդ հայելի տեսանեմք զարքայու-
թեանն ժառանկութիւն, վասն խոստման նորին Աստուծոյ։

2. Եւ այն որ յԻսահակն, ոչ աննշան է. քանզի յառ
Հռովմայեցիսն ասէ առաքեալ «զՀռեբբեկա ի միոջէ Իսահա-
կա ի Հաւրէ մերմէ ընդունելով զյղութիւնն»[2], ի Բանէն
պատասխանի ընկալեալ, զի ըստ ընտրութեանն առաջնոր-
դութիւն Աստուծոյ կացցէ մնասցէ ոչ ի գործոց, այլ ի կո-
չողէն զմեզ, որպէս «Երկու ժողովուրդք յորովայնի քում
և երկու ազինք յարգանդի քում և ժողովուրդ զժողովըր-
դեամբ առաւելեսցի և մեծն ծառայեսցէ նուազին»[3]. յորոց
երևելի է՝ ո՛չ միայն զայլ զգործս նահապետացն, այլ և զծը-
նունդն | Հռեբեկա մարգարէութիւն եղանել երկուց ժողո- 89v.
վըրդոց. և զոմն գոլ մեծ և զոմն նուազ, և զոմն ընդ ծա-
ռայութեամբ և զոմն ազատ, իբրու զի միոյ և նորին Հաւր
էին։ Քանզի մի և նոյն Աստուած է նոցա և մեր գաղտնեացն
գիտակ, որ գիտէ զամենայն ինչ յառաջ քան զլինելն իւր-
եանց, և վասն այսորիկ ասելով. «զՅակովբ սիրեցի և զԵսաւ
ատեցի[4]»։

3. Իսկ եթէ իցէ ոք որ զՅակովբայ զգործսն ուսցի, գտցէ
զնոսա ոչ դատարկս, այլ լի տնաւրէնութեամբք. և նախ ա-
ռաջին ի ծննդենէն իւրմէ, որպէս զիարդ բուռն հարեալ ու-
նէր զթաթ զեղբաւրն իւրոյ՝ Յակոբ կոչեցաւ[5], որ է թաթող.
ըմբռնելով և ոչ ըմբռնելով, կապելով և ոչ կապիլով, մարտըն-

---

1) Գաղատ. Գ. 5—9., Ծննդ. ԺԲ. 3։ 2) Հռովմ. Թ. 10—13։
3) Ծննդ. ԻԵ. 23։ 4) Հռովմ. Թ. 13 հմմտ. Մաղաք. Ա. 2· 5) Ծննդ.
ԻԵ 26։

*չելով և յաղթելով, ունելով ի ձեռին զթաթն հակառակորդի,
այսինքն է յաղթութիւնն. քանզի յայս ծնանիւր Տէրն, զորոյ
զգաղափար ծնընդեան ցուցանէր. յաղագս որոյ և Յովհան-
նէս ի Յայտնութեանն ասէ. «Ել յաղթելով և զի յաղթես-
ցէ»[1]: Յետ այսորիկ և զանդրանկութիւնսն առնլով[2], յորժամ
անգոսնեալ արհամարհեաց զնոսա եղբայրն իւր. որպէս և
կրտսեր ժողովուրդն զանդրանիկն զամենեցուն զՔրիստոս առ,
յորժամ երէց ժողովուրդն զնա ի բաց մղեաց ասելովն. «Ոչ
ունիմք թագաւոր, բայց զկայսր»[3]: Իսկ ի Քրիստոս ամե-
նայն աւրհնութիւն. և վասն այսորիկ զաւրհնութիւնս առաջին
90r. ժողովրդ|եանն ի Հաւրէն յինքն յափշտակեաց կրտսեր ժո-
ղովուրդն, որպէս Յակոբ զԵսաւայն. վասն որոյ նա յեղբաւ-
րէն դաւեալ լինէր. իսկ եկեղեցի զնոյն զայս ի համազկեացն
կրէ: Յաւտարութեան ծնանիւր զերկոտասանատոհմեան ազգն
Իսրայէլի, զի և Քրիստոս յաւտարութեան հանդերձեալ էր
երկոտասանասիւնեան խումբ ժողովոյն եկեղեցւոյ ծնանել:
Բազմագունակ ոչխարքն լինէին Յակովբու վարձքն, և
քանզի Քրիստոսի վարձն որք ի բազմագունակաց և ի զանա-
զանից ի հեթանոսաց ի մի փարախ հաւատոյն գալոց էին
լինել մարդիկ. ըստ որում Հայրն խոստացաւ նմա ասելով.
«Խնդրեա յինէն և տաց զքեզ զհեթանոսս զժառանգութիւն
քո և զկալուածսն քո զծագերս երկրի»[4]: Եւ վասն զի
մարգարէ եղև Յակովբ Տեառն բազմորդութեամբն, հարկ է
ամենայն իրաւք երկուց եղբարց նմա որդիս առնել, որպէս
և Քրիստոս յերկուց ժողովրդոցն ի միոջէ և ի նմանէ Հաւրէ
և նմանապէս յերկուց աղախնաց նշանակելով. քանզի յա-
զատաց և ի ծառայից ըստ մարմնոյ Քրիստոս յառաջ ածեալ
յանդիման կացուցէ որդիս Աստուծոյ, նմանապէս ի վերայ
ամենեցուն թողեալ զպարգևս Հոգւոյն կենածնի զմեզ: Եւ
զամենայն ինչ գործէր նա վասն կրտսերոյն գեղեցկականն
Հռաքելայ, որ յառաջագոյն տպաւորէր զեկեղեցի: Վասն
90v. որոյ զամենայն | չարչարանս կրեաց Քրիստոս, որ յայնժամ
ի ձեռն նահապետացն իւրոց մարգարէից յառաջագոյն
տպաւորէր, և յառաջագոյն քարոզէր զհանդերձեալսն, նա-*

1) Յայտն. Զ. 2: 2) Ծննդ. ԻԵ. 32: 3) Յովհ. ԺԹ. 15:
4) Սաղմ. Բ. 8:

խակրթելով զիւր զմասնն տնաւրէնութեամբն Աստուծոյ
և ընդելուցանելով զիւր ժառանգութիւնն արբանեկել և
պաշտաւն տանել Աստուծոյ և իբրու զաւտար շրջել յաշ-
խարհի, նշանակել զհանդերձեալսն, քազի ոչինչ դատարկ և
ոչ աննշան է առ նմա։

Kap. XXXVI.

1. Իսկ ի վերջին ժամանակս, յորժամ եկն ժամանակին
ազատութենէ ինքն Բանն ի ձեռն ինքեան զաղտն ի բաց
լուաց զդստերացն Սիոնի, իւրովք ձեռաւքն լուացեալ զոտսն
աշակերտացն, այսինքն է զվախճան ժառանգողացն մարդ-
կութեանս զԱստուած։ Զի որպէս ի սկզբանն ի ձեռն առաջ-
նոցն ամենեքին ծառայեցաք պարտուց մահու, այսպիսի
վախճանի ի ձեռն վերջնոցն ամենեքին ի սկզբանէ աշա-
կերտքն մաքրեալք և ի բաց լուացեալք՝ ի մահուանէ ի
կեանս եկեսցեն Աստուծոյ. քազի զոտսն լուաց զաշակեր-
տացն, զբոլոր սրբեաց զմարմինն և ի մաքրութիւն էած։
Վասն որոյ և ըմկողմանելոց և բազմելոց նոցա պաշտէր
զկերակուրսն, նշանակելով յերկրէս ընկողմանեալս, որոց
եկն պաշտել զկեանս. «Քանզի յիշեաց, ասէ Երեմիայ, Տէր
Սուրբն Իսրայէլի զմեռեալսն նորա, զյառաջ ննջեցեալսն ի
հող երկրի և էջ առ նոսա | աւետարանել զփրկութիւնն իւր՝ 91r.
ապրեցուցանել զնոսա»[1]։ Վասն այսորիկ և աշակերտացն
աչք էին ծանրացեալք, զի գայրն Քրիստոս ի չարչարանս և
գտեալ զնոսա Տէր ի քուն, զառաջին անգամն երարձ եթող՝
նշանակելով զներումն Աստուծոյ. իսկ երկիր անգամ եկեալ
զարթոյց զնոսա ի քնոյ և ի վեր յարոյց, նշանակելով՝ զի
նորա չարչարանքն յարութիւն ի քնոյ է ննջեցելոց աշա-
կերտացն[2]. վասն և իջանէր ի ստորև կողմս երկրի[3] զան-
գործս աշխարհիս տեսանելով աչաւք, յաղագս որոյ և ասէր
զաշակերտսն. «Բազում մարգարէք և արդարք ցանկացան
տեսանել և լսել, զոր դուքդ լսէք և լուայք»[4]։

---

1) Երեմ. apokryphes Zitat. 2) Մատթ. ԻԶ. հար., 40 Մարկ. ԺԴ. 37 հար., Ղուկ. ԻԲ. 45 հար.: 3) Եփես. Դ. 9: 4) Մատթ. ԺԳ. 17., Ղուկ. Ժ. 24:

2. Քանզի ոչ յաղագս միայն յայնոսիկ, որք ի ժամա-
նակաց անտի Տիբերեա կայսեր հաւատացին նմա, եկն
Քրիստոս և ոչ վասն այժմուց միայն մարդկանս խնամ տա-
րաւ Հայրն, այլ ամենեցուն միանգամայն մարդկան ի սըկզ-
բանէ զաւրութեանց իւրեանց յիւրում դարուն երկուցելոցն
և սիրողացն զԱստուած և արդարապէս և սրբութեամբ վա-
րեցելոց առ մերձաւորսն, որք ցանկացանն տեսանել զՔրիս-
տոս և լսել զձայնն նորա։ Վասն որոյ և զամենեսին զայս-
պիսիս յերկրորդում գալստեանն յառաջագոյնս զարթուսցէ
և կանգնեսցէ յայլոցն, որք դատաստանն կրելոց են, և հաս-
տատեսցէ և տարցի յիւր արքայութիւնն։ Վասն զի «Մի է
91v. Աստուած, որ նահապետա|ցն առաջնորդեաց ի տնաւրէնու-
թիւնսն իւր և արդարացոյց զթլփատութիւնն ի հաւատոց և
զանթլփատութիւնն հաւատովք»[1]. քանզի որպէս յառաջինսն
մեք յառաջագոյն տպաւորեալ լինէաք և յառաջագոյն
պատմեալ լինէաք, այսպէս դարձեալ ի մեզ նոքա ձևանան,
այսինքն է յեկեղեցւոջ և ընդունին զվարձն, յաղագս որոյ
աշխատեցանն։

Kap. XXXVII.

1. Որպէս ասէ Տէր ցաշակերտսն. «Ահա ասեմ ձեզ. համբարձէք զաչս ձեր և տեսէք զվայրսդ, զի սպիտակ են, առ ի հունձս հասեալ. որ հնձէն՝ վարձս առնու և ժողովէ զպտուղ ի կեանսն յաւիտենականս. զի և՛ որ սերմանեացն միանգամայն խնդասցէ, և՛ որ հնձէն. քանզի յայսմիկ է Բանն ճշմարիտ, թէ այլ է որ սերմանէ և այլ է որ հնձէն։ Ես առաքեցի զձեզ հնձել. ո՛չ դուք աշխատեցայք, այլք վաստակեցին և դուք ի վաստակսն նոցա մտէք»[2]։ Արդ՝ ո՞յք են, որ վաստակեցինն, որք տնաւրէնութեանցն Աստուծոյ ծառայեցին. յայտ է, եթէ նահապետքն և մարգարէք, որք և յառաջագոյն տպաւորեցին զհաւատսն մեր և սերմանեցին յերկրի զգալուստ Որդւոյն Աստուծոյ։ Զի՞նչ և ո՞րպիսի եղիցի, որք զկնի սոցա մարդիկն են, որք զառ ի յԱստուածն ունելով բարեպաշտութիւն, դիւրաւ ընկալցին

1) Հռովմ. Գ. 30։ 2) Յովհ. Դ. 35—38։

զգալուստն Քրիստոսի, պատկառեալք ի գրոց։ Եւ վասն այ-
սորիկ յՅովսէփ, որ յառաջագոյնն դիտաց յղի զՄարի|ամ 92r.
և կամեցաւ գաղտ արձակել զնա, հրեշտակըն յանուրջս
ասելով. «Մի երկնչիր առնուլ առ քեզ զՄարիամ կին քո,
քանզի զոր ունիդ յորովայնի, ի Հոգւոյ է ի Սրբոյ. և ծնցի
որդի և կոչեսցես զանուն նորա Յիսուս, զի նա փրկեսցէ
զժողովուրդ իւր ի մեղաց իւրեանց»[1]. եբեր ի վերայ հա-
ւանեցուցանելով զնա, եթէ «Այս բոլոր եղև, զի կատարեսցի
ասացեալն ի Տեառնէ ի ձեռն մարգարէին ասելով. Ահա կոյս
յղասցի և ծնցի որդի և կոչեսցեն զանուն նորա Եմանուիլ»[2].
ի ձեռն մարգարէի բանի հաւանեցուցանելով զնա և մխի-
թարելով, զՄարիամայ զայս գոլ ցուցանելով, զայն որ
յԵսայեայն յառաջագոյն. քարոզեցաւ կոյսն զԵմանուիլն.
վասն որոյ և առանց յերկուանալոյ հաւանեալ Յովսէփ՝
զՄարիամ առ ինքն ընդունէր և ընդ այլ ևս ընդ ամենայն
սնունդն Քրիստոսի խընդայր սպաս պաշտաման տանել, զի
յԵգիպտոսն երթալ համբերեալ ճանապարհին և դարձուստըն
անդրէն զեկն և ի Նազարէթ փոխելն, որ զի առ այնոսիկ,
որ անգէտ են գրոց և խոստմանն Աստուծոյ և տնաւրինու-
թեանցն Քրիստոսի, հայր զնա կարծիլ մանկանն։ Եւ վասն
այսորիկ և ինքն իսկ Տէր ի Կափառնաում զԵսայեայ զմար-
գարէութիւնն ընթեռնոյր. «Հոգի Տեառն ի վերա իմ, վասն
որոյ աւծ զիս, աւետարանել աղքատաց առաքեաց զիս,
բժշկել զբեկեալս սրտիւք, քարոզել | գերեաց թողութիւն և 92v.
կուրաց տեսանել»[3]. զինքն ցուցանելով զյառաջ քարոզե-
ցեալն ի մարգարէիցն, ասէր ցնոսա. «Այսաւր կատարեցաւ
գիրս այս յաչս և յականջս ձեր»[4]։

2. Վասն այսորիկ եւ Փիլիպպոս առաքեալ զներքինին
գդշխոյին զեթիոպացւո, որ ընթեռնոյր գտեալ զԵսայեա
ասացեալսն «Իբրև ոչխար ի սպանդ ածաւ, եւ իբր ամա-
րու առաջի կտրչի անձայն. այսպէս ոչ բանայ զբերան իւր.
ի խոնարհութեանն[5]» եւ զայլ եւս, որ միանգամ յաղագս
չարչարանացն նորա եւ մարմնաւոր գալստեանն եւ որպէս

---

1) Մատթ. Ա. 20—21։ 2) Մատթ. Ա. 22—23. հմմտ. Ես. Է. 17։ 3) Ղուկ. Դ. 18., Ես. ԿԱ. 1։ 4) Ղուկ. Դ. 21։ 5) Գործք Ը. 27. հմմտ. Ես. ԾԳ. 7։

անարգեցաւն յայնցանէ, որք ոչն հաւատացին նմա, մի ըստ
միոջէ պատմեաց մարգարէն, դիւրաւ հաւանեցոյց հաւատալ
զնա գոլ Յիսուս Քրիստոս, զառ Պոնդացով Պիղատոսիւ խաչ-
եալն եւ չարչարանս կրեալ, զոր ինչ միանգամ ասաց մար-
գարէն զՈրդւոյն Աստուծոյ, որ զաւիտենական կեանսն
մարդկան շնորհեաց. և անդէն վաղվաղակի մկրտեալ գնայ,
ի բաց էկաց ի նմանէ։ Քանզի ոչինչ այլ ևս պիտեցաւ ի
մարգարէիցն ի յառաջագւոյն խրատեցելում ոչ Աստուած
Հայր, ոչ վարուց կազմութիւն, այլ զգալուստն ոչ գիտէր
զՈրդւոյն Աստուծոյ, զոր վաղվաղակի ուսեալ՝ երթար զճա-
նապարհն խնդութեամբ, քարոզ եղեալ յԵթիովպիա Քրիս-
տոսի գալստեանն։ Եւ վասն այսորիկ ոչ կարի յոյժ ի նա
93r. աշխատեցաւ Փիլիպպոս, զի էր յերկիւղն Աստուծոյ | յառա-
ջագւոյն յարմարեալ և կազմեալ ի մարգարէիցն։ Եւ վասն
այսորիկ առաքեալքն զոչխարսն ժողովելով զկորուսեալսն
զտանն Իսրայէլի[1], ի գրոց խաւսելով ընդ նոսա, ցուցանէին
զՔրիստոս զխաչելեալն՝ զսա գոլ զՔրիստոս զՈրդին Աստու-
ծոյ կենդանւոյ և բազում բազմութիւնս հաւանեցուցանէին,
որք ունէին երկիւղ առ Աստուած և ի միում աւուր մկրտէին
հազարք մարդկան երեք և չորք և հինգ[2]։

Kap. XXXVIII.

1. Վասն այսորիկ և Պաւղոս, հեթանոսաց առաքեալ ելով՝ «Աւելի, ասէ, քան զամենեսին զնոսա վաստակեցի»[3]։ Քանզի նոցա դիւրաւ լինէր վարդապետութիւնն, իբրու զի ի գրոց ունէին զցոյցսն. և որք Մովսէսի և մարգարէիցն լսէին, դիւրաւ ընդունէին զանդրանիկն ի մեռելոց և զառաջնորդ կենացն Աստուծոյ, որ ի ձեռն տարածման ձեռացն խափանելով և պարտելով զԱմաղեկ և կենագործելով զմարդն ի ձեռն ի նայն հաւատոց աւձին հարուածոց։ Իսկ զհեթանոսս նախ առաջին վարդապետէր և ուսուցանէր առաքեալ, որպէս յառաջ քան յայսմ ի գիրս ցուցաք, ի բաց կալ ի դիւացն երկեւղէ և ի պաշտամանէ և զմի Աստուած պաշտել զԱրարիչն երկնի և երկրի և զամենայն աշխարհի զԴա-

1) Մատթ. Ժ. 6։ 2) Գործք. Բ. 41 եւ Դ. 4։ 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 10։

սարարն, և գոլ սորա Որդի զիւր իսկ զԲանն. ի ձեռն որոյ
բաղկացոյց զամենայն ինչ։ Եւ զսա ի վերջին ժամանակս
մարդ ի մարդիկ եղեալ, | մարտնչել և մրցել յաղագս մարդ- 93v.
կութեանս և պարտել յաղթել թշնամւոյն մարդկան և շնոր-
հեալ իւրում ստեղծուածին զընդդէմ հակառակորդին յաղ-
թութիւնն։ Եւ այլ ևս՝ զի թէպէտև ոչ առնէին, որք ի թլփա-
տութենէն էին զբանն Աստուծոյ՝ քամահողք և արհամար-
հոտք եղեալք, այլ էին յառաջագոյն ուսեալ զոչն շնալ և
պոռնկել և գողանալ և զրկել և որ ինչ մի|անգամ ի վնաս
մերձաւորի լինի և յոռի է և ատելի Աստուծոյ։ Վասն որոյ
և դիւրահաւանէին յայսցանէ ի բաց կալ ի նոցանէն աշա-
կերտեալքն։

2. Իսկ հեթանոսաց և զսոյն իսկ զայս ուսանել պի-
տէր, թէ այսպիսի գործքս յոռի և վատթարք և անաւգուտք
են և վնասակարք և այնոցիկ, որ ստանանն զնոսա և վարին
նոքաւք։ Վասն որոյ և աւելիս աշխատէր նա, որ ի հեթա-
նոսս զառաքելութիւնն ընկալաւ, քան զայնոսիկ, որք ի թըլ-
փատութեանն քարոզեցին զՈրդին Աստուծոյ։ Քանզի նոցա
աւգնէին գիրք, զորս հաստատեաց Տէրն և ելից, այսպիսի
եկեալ, որպիսի և յառաջագոյնն քարոզիւր։ Իսկ աստ աւտար
իմն ուսումն և նորոգ վարդապետութիւնն զաստուածս հեթա-
նոսաց ո՛չ միայն ոչ գոլ աստուածս, այլ և ուրուականս դիւաց.
բայց մի միայն գոլ Աստուած «զԳեր ի վերոյն ամենայն իշխա-
նութեան և պետութեան և տէրութեան և ամենայն անուան
անուանեցելոյ»[1]. և զՍորա զԲանն զբնութեամբն անտեսանե|լի՝ 94r.
ըմբռնելի և տեսանելի մարդկան եղեալ, մինչև ի մահ իջա-
նել և ի մահու խաչի[2], և զի ի նայն հաւատացեալս անա-
պականս և անեղծս և անախտս եղեալս հասանել երկնից
արքայութեանն. և այս բանիւ քարոզիւր հեթանոսաց առանց
դրոց. վասն որոյ և աւելի աշխատէին, որք ի հեթանոսսն
քարոզէին։ Բայց ազատագոյն դարձեալ հաւատքն հեթանո-
սաց ցուցանին Բանին Աստուծոյ զհետ երթալոցն և հաւա-
նելոցն առանց գրոց ի յանդիմանութենէ։

---

1) Եփես. Ա. 21։ 2) Փիլիպ. Բ. 8։

Kap. XXXIX.

Որպէս Աբրահամու ի քարանց յարուցեալ Աս-
տուծոյ և դէմ յանդիման կացուցեալ որդիս Աբրահամու,
առաջնորդին և նահապետին և յառաջագունին պատմողին
մերոյ հաւատոցս եղելոյ, որ և էառ զկտակ թլփատու-
թեանն հետ յանթլփատութեանն հաւատոյ արդարութիւն
նախագաղափարեցելոցն ի նմա երկոցունց կտակարա-
նացն, զի եղիցի հայր ամենեցուն, որք զհետ երթիցեն Բա-
նին Աստուծոյ և աւտարութեան կիրս յայսմ աշխարհի կրե-
ցին, այսինքն է ի թլփատութենէն հաւատացելոց։ Որում և
Քրիստոս, քար անկիւնեան[1], զամենայն զծանրութիւնն բառ-
նալով կրելով և ի մի հաւատսն Աբրահամու ժողովելով զ՚ի
յերկոցունց կտակարանացն զյարմարեալսն ի շինութիւն
Աստուծոյ. բայց այն որ յանթլփատութեանն հաւատն է,
իբրու զի զվաղճանն ընդհարկանէր ընդ սկիզբն առաջին և
94r. վերջին լինելով և քանզի յառաջ քան զթլփատութիւնն էր
յԱբրահամու, որպէս ցուցաք, և յայլ ևս յարդարսն, որք հա-
ճոյն եղեն Աստուծոյ. և դարձեալ ի վախճան ժամանակաց
ծագեաց ի մարդկութիւնս ի ձեռն Տեառն գալստեանն. իսկ
թլփատութիւնն և աւրէնքն գործոյն զմիջին ընկալաւ ժա-
մանակս։ Զայս և ի ձեռն այլոց բազմաց, զի նաև ի ձեռն
Թամարայ Յուդայի նոյն խրատտուաբար ցուցանի[2]. քանզի
յղացեալ նորա երկուս, մինն յառաջագոյն ի դուրս եհեր
զձեռն իւր. և ծնուցիչն կարծեցեալ զնա զոյ զանդրանիկն,
որդան նշան կապեաց ի ձեռն նորայ և այսր եղելոյ ան-
դրէն ամփոփեաց և ելն ի դուրս եղբայր նորա Փարէս և
ապա այսպէս երկրորդն նորա, յոր վերայ որդան նշանն՝
զԱրայ։ Հաւաստապէս զեկուցեալ ի գրոց զայն, որ ունէր
զորդան նշանն ժողովուրդ, այսինքն է զայն, որ յանթլփա-
տութենէ հաւատ յառաջագոյնն էր և է ցուցեալ նախ ի
նահապետսն, ապայ անդրէն անփոփիլ, զի ծնցի եղբայրն
իւր. ապա այսպէս զառաջինն երկրորդ կարգիւ ծանուցեալ
յայնմանէ, որ ի նմա կապեալն էր կարմիր նշանն, որ է

1) Եփես. Բ. 20: 2) Ծննդ. ԼԸ. 28 տալ:

չարչարանք արդարոցն, խկզբանէ յառաջագոյն տպաւորեալ
Յաբէլ և նկարեալ և գրեալ ի մարգարէսն և կատարեալ
ի վերջին ժամանակս յՈրդին Աստուծոյ։ Քանզի պարտ և ար-
ժան էր. զի է, ինչ որ յառաջագոյն պատմեցի հայր|ակա- 95r.
նապէս ի հարցն և է ինչ, որ յառաջագոյն տպաւորեցի
աւրինաբար ի մարգարէիցն և է ինչ, որ կերպարանեցի ըստ
կերպարանին Քրիստոսի, յայնցանէ, որք զորդեգրութիւն
ընկալան։ Բայց ամենայն ինչ այս ի մի Աստուածն ցուցանի.
քան(զի?) իբրու զի մի է Աբրահամ, ի նմա յառաջագոյն
տպաւորէր զերկոսին կտակարանսն, յորս ոմանք սերմանեցին
և ոմանք հնձեցին. «Քանզի ի սմա, ասէ, բանն է ճշմարիտ,
զի այլ որ սերմանէն ժողովուրդ և այլ որ հնձէն»[1], բայց
մի է Աստուած, որ մատուցանէն երկաքանչիւր ումեք ի նո-
ցանէն զյարմարականսն՝ սերմն սերմանողին և հաց ի կերա-
կուր հնձողին։ Որպէս զի այլ է որ տնկէն և այլ որ արբու-
ցանէն, բայց մի որ աճեցուցանէն Աստուած։ Քանզի սեր-
մանեցին յաղագս Քրիստոսի բան նահապետքն և մարգարէք,
և հնձեաց եկեղեցի. այսինքն է զպտուղսն ընկալաւ յշտե-
մարանս։ Վասն այսորիկ և նոքա աղաւթիւք խնդրեն ունել
բնակութիւն ի սմա, Երեմիայի ասացեալ. «Ո՞ տացէ յանա-
պատի տուն վերջին»[2]. զի որ սերմանիցէն և որ հնձիցէն
միանգամայն խնդասցէ ի Քրիստոսի արքայութեանն, որ
և յար մաւտն է առ ամենեսին, ընդ որ ի սկզբանէն հաճե-
ցաւ Աստուած լինել ընդ նոսա Բանին իւրոյ։ Արդ՝ եթէ
այսպէս ոք պատահեալ հանդիպեցի գրոյն, գտցէ ի նոսա
յաղագս Քրիստոսի խկզբանն և զնոր կոչմանս զնախագա-
ղափարութիւն։

Kap. XL.

1. Քանզի սէ է զանձն | ծածկեալ յագարակին[3], այս- 95v.
ինքն է յաշխարհիս*, և թաքուցեալ՝ վասն զի ի ձեռն տպաց
և առակաց նշանակիւր, ոչ կարացեալ ըստ մարդկութեան
նորա իմանիլ յառաջ քան զելս այնց, վասն որոյ մարգարէ-

*) Ի լուսանցսն՝ «կիրս, քանզի ագարակ աշխարհս է»:
1) Յովհ. Դ. 37: 2) Երեմ. Թ. 2: 3) Մատթ. ԺԳ. 44:

անայինն գալ, որ է գալուստն Տեառն։ Եւ վասն այսորիկ
Դանիէլի մարգարէի ասացեալ լինէր. «Ծածկեա զբանսս և
կնքեա զգիրսդ մինչ ի ժամանակս վախճանի, մինչ ուսցին
բազումք և բազմասցի գիտութիւն, քանզի ի կատարել, ասէ,
ցրումանն ծանիցեն զայս» [1]. այլ և յԵրեմիայ ասէ. «Ի վեր-
ջին աւուրս իմասցին զայսոսիկ» [2]։ Քանզի ամենայն մարգա-
րէութիւն յառաջ քան զելն ընդունել առակս և երկբայու-
թիւնս մարդկան. իսկ յորժամ եկեսցէ ժամանակն և անց-
ցէ մարգարէացեալն, յայնժամ հաւաստագունին հասանելով
պատմութեան. և վասն այսորիկ հրէից ընթերցեալ լինէին
աւրէնքն յարդեան ժամանակիս առասպելի նմանեցաւ, քան-
զի ոչ ունին զպատմութիւն մեկնութեան զամենեցուն, որ է
ըստ մարմնոյն գալուստ Որդւոյն Աստուծոյ. իսկ քրիստո-
նէից ընթերցեալ գանձ է ծածկեալ յագարակի. իսկ խաչիւն
Քրիստոսի յայտնեալ և տարածեալ և մեծացուցանելով զի-
մաստութիւնն Աստուծոյ և զառ ի մարդն տնաւրէնութիւնս
իւր հաւաստի ցուցանելով և զՔրիստոսի արքայութիւնն յա-
ռաջագւոյն տպաւորելով և զժառանգութիւնն զսուրբն Երու-
96r. սաղէմի | յառաջագւոյն աւետարանելով և յառաջագւոյն ազ-
դելով, եթէ այնքան մարդ սիրելով զԱստուած յառաջատես-
ցէ, մինչ զի և տեսանել զԱստուած և լսել զբան նորա և
յար ի նմայն խաւսից այնքան փառաւորեսցի, զի ոչ կարասցեն
զայնսն դէմ յանդիման հայել ի դէմս փառացն նորա, որպէս
ասացաւն Դանիէլի. «Եթէ ոք ի մասինն ծագեսցեն լուսով
որպէս պայծառութիւն լուսոյ հաստատութեանդ և ի յար-
դարոց բազմաց իբրև աստեղք յաւիտեանս և ևս» [3]. ըստ
որում աւրինակի ցուցաքն, եթէ ոք պատահեսցէ հանդիպել
գրոց. և քանզի Տէր այսպէս պատմեաց աշակերտացն յետ
յարութեանն իւրոյ ի մեռելոց, ի նոցանէն յանդիման կա-
ցուցեալ նոցա, թէ՝ «Պարտ է Քրիստոսի չարչարանս կրել և
մտանել ի փառս իւր եւ յանուն նորա թողութիւն մեղաց
քարոզել ի բոլոր աշխարհի» [4], եղիցի հաստատեալ ու յար-
մարեալ աշակերտ. եւ նմանապէս տանուտեառնն այնմ, որ
ի գանձէն իւրմէ արտաքս բերիցէ նորս եւ հինս [5]։

---

1) Դան. ԺԲ. 4 եւ 7։ 2) Երեմ. ԻԳ. 20։ 3) Դան. ԺԲ 3.
4) Ղուկ. ԻԴ. 26 եւ 47։ 5) Մատթ. ԺԳ. 52։

2. Վասն այսորիկ այնոցիկ, որ յեկեղեցւոջ ծերունիքն
են, լսել պարտ և արժան է, որք զփոխանորդութիւն ընկա-
լան յառաքելոցն, որպէս ցուցաք, որք առ եպիսկոպոսական
փոխանորդութեանն և զըստ ճշմարտութեանն ստուգաբա-
նութեան ճշգրտութեան ի հաճութենէ Հաւրն ընկալան։ Իսկ
զայլսն զամենեսին, որք ի բաց կացեալ են | ի նախնեացն 96v.
փոխանորդութենէ և որպէս զիարդ և իցէ աւրինակաւ սուտ
ժողովս առնիցեն, զնոսա ընդ կարծեւք ունել և ընդ կասկա-
ծանաւք և կամ իբրու զայլաղանդս և զչարաբարոյս և կամ
իբրև զհերձուածողս և զբարձրախորհս և անձնահաճոյս, կամ
դարձեալ կեղծաւորս շահի վասն և սնապարծութեան փա-
ռաց զայս գործեն։ Բայց ամենեքին սոքա վրիպեալք ի
ճշմարտութենէն. քանզի այլաղանդքն աւտար հուր բերե-
լով առ սեղանն Աստուծոյ, որ է աւտարոտի ուսմունս, յերկ-
նային հրոյն բոցակէզք լինին, որպէս Նադաբն և Աբիուդ[1]։
Իսկ որք անսաստաբարն յարուցեալք են ի վերա ճշմարտու-
թեանն և զայլս զայրացուցանեն և գրգռեն ընդդէմ եկեղե-
ցւոյս Աստուծոյ, անցանեն մեան ի դժոխս, ի վհի երկրածնի
ընկղմեալք, զաւրէն կորխունեացն և դաթանունեացն և ա-
բիրոնեացն[2]։ Իսկ որք հերձուածն և բարժանեն զմիութիւն
եկեղեցւոյն, Յերոբովամու պատուհասին հասցեն յԱստուծոյ[3]։

Kap. XLI.

1. Իսկ որք հաւատացեալքն եղեն ի բազմաց գոլ երի-
ցութիւնք և ծառայեսցեն իւրեանց հեշտ ցանկութեանցն և
ոչ յառաջագւոյն կարգեալ դիցեն զերկիւղն Աստուծոյ ի սիր-
տրս իւրեանց, այլ թշնամանիցեն և անարգիցեն զայլսն և
նախ անսատութեան (?) և հպարտութեամբ ամբարհաւաճեալք
բարձրացեան և ի ծածկոյթ | չար գործիցեն և ասիցեն, ոչ տե- 97r.
սանէ զմեզ ոք[4], յանդիմանեսցին ի Բանէն, որ ոչ ըստ փա-
ռացն դատի և ոչ ի դէմս հայի, այլ ի սիրտ, և լուիցեն, զի
Դանիէլ այսն մարգարէացեալ ձայնիւ՝ «Սերմն Քանանու և
ոչ Յուդա, գեղեցկութիւն պատրեաց զքեզ և ցանկութիւն

1) Ղեւտ. Ժ. 1–2։ 2) Թիւ ԺԶ. 33։ 3) Գ. Թագ. ԺԳ. 10 եւր.։ 4) Դան. ԺԳ 20։

շրջեաց զսիրտ քո։ Հնացեալ չարաւուրբք, այժմ եկին հասին մեղքն քո, զոր առնէիրն յառաջագոյն՝ դատելով դատաստանս անիրաւս և զանբիծն և զիրաւս դատապարտելով և ազատս արձակելով զպարտաւորեալսն»[1], ասելով Տեառն «Զանբիծն և զարդարն ոչ սպանանիցես»[2]. յաղագս որոց և Տէրն ասէ. «Եթէ ասիցէ չար ծառայն ի սրտի իւրում՝ յամէ Տէր իմ և սկսցի տանջել զծառայսն և զաղախնայսն՝ ուտել և ըմպել և արբենալ, եկեսցէ Տէր ծառային այնորիկ յաւուր յորում ոչ ակն ունիցի և ի ժամու յորում ոչ գիտէ և ընդ մէջ հատցէ զնա և զմասն նորա ընդ անհաւատսն դիցէ[3]։ Արդ յամենեցունց յայսցանէ պարտ և արժան է հրայժարել և հալել և յարել ընդ այնոսիկ, որք և յառաքելոցն, որպէս և յառաջագոյնն ասացաք, զփոխանորդութիւնն պահեն, հանդերձ ընդ երիցական դասուն, զբան առողջ և զվարսն անըստգտելի մատուցանեն ի նախագաղափարութիւն և յուղութիւն այլոցն։

97v. *2. Որպէս | Մովսէս զայնքան զիշխանութիւն հաւատացեալ, առանց խղճի մտաց աղերսէր առ Աստուած ասելով. «Ոչ ցանկալի ոչ յումեքէ առ ի նոցանէն և ոչ չարչարեցի ոչ զոք ի նոցանէն»[4]. որպէս Սամուէլ այնչափ ամաւք դատեցեալ զժողովուրդն և առանց հպարտութեան զաւրավար եղեալ Իսրայէլի, ի վախճանի աղերսէր նոցա ասելով. «Ես գնացեալ շրջեալ եմ առաջի ձեր ի մանկութենէ իմմէ մինչև ցայժմ. տուք պատասխանի զինէն առաջի Տեառն և առաջի աւծելոյ նորա, որ թէ զուրուք առի, կամ էշ զուրուք առի, կամ զոք հարստահարեցի, կամ զոք ճնշեցի, կամ ի ձեռանէ ուրուք առի ինչ փրկանս, կամ կաւշիկս, ասացէք զինէն, և ի բաց հատուցից ձեզ». և ասացեալ ժողովրդեանն՝ «Ոչ հարստահարեցեր, ոչ ճնշեցեր զմեզ և ոչ առեր ի ձեռանէ ոչ յուրուք և ոչինչ», վկայ կոչեցեալ զՏէր ասաց. «Վկայ Տէր ի մեզ և վկայ աւծեալն նորա յաւուր յայսմիկ, զի ոչ գտէք ի ձեռին իմում և ոչինչ. և ասացին՝ վկայ»[5]։ Ըստ որում Պաւղոս առաքեալ, իբրու ոչ էր առանց խղճի աղեր-*

---

1) Դանիէլ ԺԳ. 52—53, 56: 2) Ելք ԻԳ. 7: 3) Մատթ. ԻԴ. 48—51 եւ Ղուկ ԺԲ. 45—46: 4) Թիւք. ԺԶ. 15: 5) Ա. Թագ ԺԲ. 3 ևայլ.:

ասէր Կորնթացւոցն. «Քանզի ոչ եմք որպէս բազումքն, ասէր,
վաճառելով զբանն Աստուծոյ, այլ ի սրտէ մտաց պար-
զամտութեամբ, այլ իբրու յԱստուծոյ դէմ յանդիման Աս-
տուծոյ Քրիստոսիւ խաւսիմք. ո՛չ զոք զրկեցաք, ո՛չ զոք
ապականեցաք, ո՛չ զոք զլացաք»[1]: Այսպիսի երիցունս բու-
ծանէ և վարժէ եկեղեցի, յաղագս որոյ և | մարգարէն 98r.
ասէ. «Եւ տաց զիշխանս քո խաղաղութեամբ և զեպիսկո-
պոսս քո արդարութեամբ»[2]: Յաղագս որոյ և Տէրն ասէր.
«Իսկ արդ ո՞ արդեւք իցէ հաւատարիմ տնաւրէնն, բարին,
իմաստունն, զոր կացուսցէ Տէրն ի վերա պաշտաւնէից իւ-
րոց, ի ժամու տալ պիհ: Երանի ծառային այնմիկ, զոր եկեալ
գտցէ Տէրն արարեալ»[3]:

Kap. XLII.

1. Իսկ արդ ուր ուրուք ուրէք զայսպիսիսն գտցէ ար-
դեւք, Պաւղոս ուսուցանէ ասելով. «Եդ Աստուած յեկեղեցւոջ՝
առաջին առաքեալս, երկիր մարգարէս, երիր վարդապետս»[4].
քանզի ուր ուրէք շնորհքն Աստուծոյ եդեալ համբարեցան,
անդ քեզ պարտ և արժան է ուսանել զճշմարտութիւնն, առ
որս և յառաքելոցն եկեղեցւոջն փոխանորդութիւն և առող-
ջութիւն և անըստգտելի վարուցն և անվաճառ և անապա-
կան Բանին հաստատեալ կայ, քանզի սոքա և զմինն Աստ-
ուած զամենայնն արարող հաւատան մեր միշտ պահեսցեն, և
զ՚ի զՈրդին Աստուծոյ զսէրն աճեցուսցեն. այն, որ զայսքան
անաւրէնութիւնս վասն մեր արար և պատմեաց մեզ, ոչ
զԱստուած հայհոյելով և ոչ ի վերա նահապետացն անպատ-
ւաբար յարձակելով և ոչ զմարգարէսն անարգելով:

2. Որպէս լուայ յումեմնէ ծերունոյ, որոյ լուեալ էր
յառաքելոցն, որոյ զնոսա իսկ տեսեալ էր, և ի նոցանէ ա-
շակերտելոցն՝ բաւական գոլ հնոցն յաղագս որոյ առանց
խրատուութեան հոգւոյն | գործեցին, զ՚ի գրոցն պատիժք 98v.
սաստիցն. քանզի անակնառու է Աստուած. քանզի որք ոչ ըստ
նորա հաճութեանն լինէին, ի վերայ սոցա առաքէր զարժա-

1) Բ. Կորնթ. Բ. 17 եւ Է 2: 2) Ես. Կ. 17: 3) Մատթ. ԻԴ. 45—46: 4) Ա. Կորնթ. ԺԲ. 28:

նաւոր սաստ պատուհասի։ Որպէս ի վերայ Դաւթայն, յորժամ հալածեալն լինէր վասն արդարութեանն ի Սաւուղայ և ի թշնամւոյն վրէժ ոչ առնոյր, զՔրիստոսի զգալուստն երգէր և իմաստնացուցանէր զհեթանոսս և զամենայն ինչ ըստ խրատտուութեան առնէր հոգւոյն՝ հաճոյ էր Աստուծոյ։ Իսկ յորժամ վասն ցանկութեան ինքն անձին առնոյր զԲերսաբէէ զՈւրիայն, ասէ գիր յաղագս նորա. «Եւ չար երևեցաւ բանն, զոր արար Դաւիթ, յաչս Տեառն»[1]. և առաքի առ նա Նաթան մարգարէ, ցուցանելով նմա զմեղսն իւր, որպէս զի ինքն տուեալ զվճիռ անձին և զի ինքն դատապարտեալ, ողորմութեան հասցէ և թողութեան ի Քրիստոսէ։ «Քանզի առաքեաց, ասէ Տէր զՆաթան առ Դաւիթ և ասէր ցնա. Երկու արք էին ի քաղաքի միում, մինն մեծատուն և միւսն ևս տնանկ։ Մեծատանն էին հաւտք և անդայք բազումք յոյժ, և տնանկին ոչինչ, բայց որոջ մի փոքրիկ, զոր ստացաւ և սնոյց և զարգացաւ ընդ նմա և ընդ ուդիսն նորա ի միում վայրի, և ի հացէն ուտէր և յըմպելւոյն ըմպէր, և էր նմա իբր ի դուստր։ Եկն ուղևոր առն մեծատան. և խնայեաց առնուլ ի հաւտէն
99r. իւրմէ և յանդւոցն իւրոց առնել աւտարին, և առ | զորոջն զառնն տնանկի և եդ առաջի առնն եկելոյն առ նա։ Եւ բարկացաւ, ասէ, Դաւիթ ի վերայ առնն յոյժ և ասէ ցՆաթան, կենդանի է Տէր, զի որդի մահու է այրն, որ արար զայս, և զաւրուոջն հատուսցէ չորեքպատիկ, փոխանակ որոյ արար զբանս զայս և յաղագս որոյ ոչն խնայեաց ի տնանկն։ Եւ ասէ ցնա Նաթան. Դու ես այրն, որ արարեր զայս»[2]. և մի ըստ միոջէ զայլն ևս պատմէ ընդ իւրն անցանելով և նախատելով զնա և սարդելով և թուելով զԱստուածոյսն ի նա բարեգործութիւնս և զի զայրացոյց զՏէր առնելով զայս. քանզի ոչ հաճել զԱստուած այնպիսի գործովք, այլ բարկութիւն ի վերայ տանն նորա գալ մեծ։ Սորջացաւ Դաւիթ առ այս և ասաց մեղայ Տեառն[3], և սաղմոս խոստովանութեան երգէր զգալուստն Տեառն, կալով մնալով և սնսալով զգալստեանն, որ լուանայն և մաքրէ զ՚ի զմեղս ըմբռնեալ մարդն։

3. Նմանապէս և յաղագս Սողոմոնի, զի յորժամ դատէրն ուղղապէս և իմաստութիւն խնդրէր և զտիպս ճշմա-

1) Բ. Թագ. ԺԱ. 27:   2) Բ. Թագ. ԺԲ. 1 ևտ.:   3) Սաղմ. Ծ.

րիտ տաճարին կազմէր և զփառսն պատմէր Աստուծոյ և
զայլսն որ ի հեթանոսս զխաղաղութիւնն քարոզէր և զՔրիս-
տոսի արքայութիւնն յառաջագոյն տպաւորէր և խաւսէր
երիս հազարս առակս ի գալուստն Քրիստոսի և ի հինգ
հազարս երգս գովելով զԱստուած, և զայն որ յարա-
րածս իմաստութիւնն Աստուծոյ է պատմէր, զընութիւնն
քննելով և | խաւսելով յաղագս ամենայն փայտի և յաղագս 99v.
ամենայն բանճարւոյ և թռչնոց ամենեցուն և չորքոտանեաց
և սողնոց և ձկանց, և ասէր թէ ճշմարտապէս արդարև
Աստուած այն, որ ի յերկնիցն ոչ տանիւր, յերկրի բնակեսցէ
ընդ մարդկան»[1], հաճոյ էր Աստուծոյ և ի մարդկանէ զար-
մացեալ լինէր և ամենայն թագաւորք երկրի խնդրէին
զդէմս նորա, լսել զիմաստութիւնն, զոր ետ նմա Աստուած։
Եւ դշխոյն հարաւոյ ի ծագաց երկրի գայր առ նա զ՚ի նմա
իմաստութիւն տեսանել ցանկացեալ, զոր և Տէրն ասէ, ի
դատաստանի յառնել ընդ ազգիս, որք լուան զբանն նորա և
ոչ հաւատացին ի նա և դատապարտել զնոսա, զի նէ հնազան-
դեցաւ ի ձեռն ծառայիցն Աստուծոյ քարոզեցելոյ իմաստու-
թեան, իսկ սոքա զՈրդւոյն Աստուծոյ տուեալ խոտեալ ան-
կոսնեցին զիմաստութիւնն. քանզի Սողոմոն ծառայ էր, իսկ
Քրիստոս Որդի Աստուծոյ և Տէր Սողոմոնի։ Զի յորժամ
առանց գայթակղութեան և առանց խիթի ծառայէրն Աս-
տուծոյ և սպաս պաշտաման տանէր տնաւրէնութեանցն
նորա, յայնժամ և փառաւորիւր։ Իսկ յորժամ և կանայս
առնոյր յամենայն հեթանոսաց և թողացուցանէր նոցա կան-
կնել կուռս յԻսրայէլ, ասէ գիր յաղագս նորա. «Եւ թագա-
ւորն էր կնասէր Սողոմոն և առ կանայս աւտարոտիս. և
եղև ի ժամանակի ծեր|ութեանն Սողոմոնի, ոչ էր սիրտ նորա 100r.
կատարեալ ընդ Տեառն Աստուծոյ իւրում. և խոտորեցուցին
կանայքն աւտարքն զսիրտն նորա զհետ իւրեանց. և արար
Սողոմոն չար առաջի Տեառն և ոչ գնաց զհետ Տեառն, որ-
պէս հայրն իւր։ Եւ բարկացաւ Տէր ի վերա Սողոմոնի,
քանզի ոչ էր սիրտ նորա ընդ Տեառն ըստ սրտին Դաւթի
հաւրն իւրոյ»[2]։ Բաւականապէս յոլով պատուհասեալ սաս-
տեաց նմա գիր, որպէս ասէ ծերունին, որպէս զի մի՛ պար-

1) Գ. Թագ. Ը. 27. հմմտ. Գ. 28., Ե. ճառ., Դ. 32 ճառ.. Ժ 1 ճառ.: 2) Գ. Թագ. ԺԱ. 1 ճառ.:

ծնեցի ամենայն մարմին առաջի Աստուծոյ։
4. Եւ Վասն այսորիկ զՏէր ի ստորինս իջանել երկրիս՝
աւետարանել և նոցա զգալուստն իւր, որ է թողութիւն մե-
ղաց, ոյք հաւատան ի նա։ Եւ հաւատացին ի նա ամենեքեան,
որք յառաջագոյն յուսացեալ էին ի նա, այսինքն որ զգա-
լուստն նորա յառաջագոյն պատմելով և տնաւրէնութեանցն
նորա սպաս տարան արդարքն և մարգարէքն և նահապետքն,
որոց նմանապէս մեզ եթող զմեղսն, զոր ոչ է արժան մեզ
նախատել և անգոսնել զնոսա. իսկ արդ՝ եթէ անարգեմք,
և անգոսնեմք զշնորհն Աստուծոյ։ Քանզի որպէս նոքա ոչ
նախատեն զանառակութիւնս մեր, զորս գործեցաք յառաջ
քան զՔրիստոս ի մեզ երևել, այսպէս և ոչ մեզ իրաւունք են
ամբաստան լինել զնոցանէ զ՚ի յառաջ քան զգալուստն Քրիս-
տոսի զսխալանաց գայթմանէն. «Քանզի ամենայն մարդիկ
100v. *նու|ազին և պակասեալ են ի փառացն Աստուծոյ»*[1] *և*
արդարանան ոչ յինքեանց, այլ ի գալստենէն Տեառն, ոյք
հայէին նորա ընդ լոյս։ Բայց ի մեր մտադիւրութիւն խրա-
տու գրեցան գործքն նոցա, զի տեսցուք նախ առաջին՝ զի
մի է Աստուած և մեր և նոցա, ոչ հաճակից լինելով ընդ
մեղսն, զի թէպէտ և ի փառաւորաց եղեալք լինիցին. և ապա
յետոյ՝ զի ի բաց կացցուք ի վատթարացն։ Քանզի որ յառա-
ջացեալքն են ի նախնեաց շնորհաւք, յաղագս որոց ոչ երբէք
Որդին Աստուծոյ չարչարանս կրեաց, վրիպեալք և գայթեալք
յիմեք և ցանկութեան մարմնոյ ծառայեալք այսպիսոյ հասին
սաստի, զի՞նչ կիրս կրեսցեն, որք այժմ քամահեն և արհա-
մարհեն զգալուստն Տեառն, և իւրեանց հեշտ ցանկութեանցն
ծառայեն. և նոցա թողութիւն մեղացն մահն եղև Տեառն,
իսկ յաղագս այժմեացս յանցուցելոց Քրիստոս ոչ ևս մեռանի
և մահ նմա ոչ ևս տիրէ, այլ գա փառաւք Հաւրն, պահան-
ջելով ի տնաւրինացն զհաւատացեալն նոցա զարծաթն՝ հան-
դերձ տաւկոսեաւքն և որոց աւելին ետ, աւելի պահանջես-
ցէ ի նոցանէն[2]*։ Արդ՝ ոչ պարտիք բարձունս խորհել, ասէ*
ծերունին, և ոչ յարձակ խաղալ ի վերա նախնեացն, այլ
յանձանց երկնչել զի մի գուցէ յետ գիտութեանն Քրիստոսի

---

1) Հռովմ. Գ. 23: 2) Հռովմ. Զ. 9., Մատթ. ԻԵ 19., Ղուկ. ԺԹ. 15 եւ ԺԲ. 48:

գործեսցուք ինչ, որ ոչ հաճոյ է Աստուծոյ, թողութիւն ոչ եւս
ընկալցուք մեղացն, այլ արտաքս արգել|եալ փակեսցուք 101r.
յարքայութենէն նորա։ Եւ վասն այսորիկ Պաւղոս ասէ. «Զի
եթէ ի բնութեան ոստոյն ոչ խնայեաց, մի գուցէ և ի քեզ ոչ
խնայեսցէ, որ իբրու զի վայրի ձիթենի էիր, պատուաստեցար
ի ձիթենին և հաւասարորդ պարարտութեանն նորա եղեր» [1]։
Նմանապէս և զյանցանս ժողովրդեանն գրեալ է, ո՛չ վասն
նոցա, որք յայնժամն յանցեան, այլ յուղղութիւն կանգնու-
թեան մեր, և զի տեսցուք զմի և զնոյն Աստուած, յոր յան-
ցանէինն նոքա և յոր յանցանենն ոմանք յայնց, որ այժմ
հաւատալ ասեն։

5. Եւ զայս առաքեալ առ Կորնթացիսն երևելագոյնս
ցուցանէ ասելով. «Եթէ ոչ կամիմ զձեզ յանգէտս լինել, եղ-
բարք, զի հարքն մեր ամենեքին ընդ ամպովն էին և ամե-
նեքին ի Մովսէս մկրտեցան յամպն և ի ծովն, և ամենեքին
զնոյն կերակուր կերան զհոգևոր, և ամենեքին զնոյն ըմպելի
զհոգևորական արբին. քանզի ըմպէին ի հոգևորական վի-
մէն, որ զհետն երթայր և վէմն էր Քրիստոս։ Այլ ոչ ընդ յո-
լովս ի նոցանէ հաճեցաւ Աստուած, քանզի տապաստ ան-
կան յանապատին. և այսոքիկ տիպք աւրինակի եղեն մեզ՝ յոչ
լինել մեզ ցանկացողք չարեաց, ըստ որում նոքայն ցանկա-
ցան և ոչ կռապաշտք լինել, որպէս ոմանք ի նոցանէն,
որպէս գրեալ է. Նստաւ ժողով|ուրդն ուտել և ըմպել և յա- 101v.
րեան ի խաղալ։ Եւ մի՛ պոռնկեսցուք, որպէս ոմանք ի նոցա-
նէն պոռնկեցան և անկան ի միում աւուր քսան և չորք
հազարք. և մի՛ փորձեսցուք զՔրիստոս որպէս ոմանք ի նո-
ցանէն փորձեցին և յաւձիցն կորընչէին։ Եւ մի՛ տրտնջէք,
ըստ որում ոմանք ի նոցանէ տրտընջեցին և կորեան ի սա-
տակչէն։ Իսկ ամենեքին այսոքիկ տիպք աւրինակի անցա-
նէին ընդ նոսայ. բայց գրեցաւ առ մեր մտադիւրութիւն
խրատու, յորս վախճան յաւիտեանցն էհաս. ապա թէ այդ-
պէս, որ թուին կալ՝ տեսցէ, մի՛ գուցէ անկցի» [2]։

---

1) Հռովմ. ԺԱ. 17 եւ 21: 2) Ա. Կորնթ. Ժ. 1—13. հմմտ. Ելք. ԼԲ. 6:

Kap. XLIII.

1. Արդ առանց երկմտութեան և յերկուանալոյ և առանց
դիմաքանութեան ցուցեալ առաքելոյ զմի և զնոյն գոլ զԱս-
տուած, որ զայսն դատի և զայժմուսն խնդրէ և զպատճառն
գրելոյն զնոցայսն, զեկուցեալ անուամունս և յանդգունս և
համարձակս, առ այսոքիկ ևս և լիրբս և անամաւթս գոլ
զամենեսին, որք վասն յանցանացն առաջնոցն և վասն շա-
տից անհաւանութեան, այլ զնոցայն ասեն եղանիլ Աստուած
զնա զաշխարհարարն և գոլ զնոսա նուազութեանն պակա-
սութենէ, և զայլ ումն զՔրիստոսէ ընձեռեալն և աւանդեալ
Հայր և գոլ զսա զայն, որ ի միոյ միոյ իւրաքանչիւր ումեք
ի նոցանէն սուտ իմացեալն եղև. ոչ ածեալ ընդ միտ, զի
102r. որպէս անդր ի բազումսն նոցա մեղ|ուցեալս ոչ հաճեցաւ
Աստուած, այսպէս և աստ բազումք կոչեցեալք և սակաւք
ընտրեալք[1]. և որպէս անդ անիրաւքն և կռապարիշտք և պոռ-
նիկքն զկեանսն կորուսանէին, այսպէս և աստ Տեառն ի
հուրն յաւիտենական հանդերձեալս առաքել զայսպիսիսն ասա-
ցեալ[2]: Իսկ առաքելոյ՝ «Թէ ո՞չ գիտէք, ասելով, թէ անիրաւք
զԱստուծոյ զարքայութիւնն ոչ ժառանգեսցեն. մի՛ մոլորիք,
և ո՛չ պոռնիկք, և ո՛չ կռապարիշտք, և ո՛չ շունք, և ո՛չ սէգք, և ո՛չ
արուագէտք, և ո՛չ գողք, և ո՛չ ագահք, և ո՛չ աւելստացուք, և
ո՛չ արբեցողք, և ո՛չ բամբասողք, և ո՛չ յափշտակողք զար-
քայութիւնն Աստուծոյ ո՛չ ժառանգեսցեն»[3]: Եւ զի յառ ար-
տաքինսն զայսոսիկ, այլ ասէ առ մեզ, զի մի՛ արտաքս հա-
նեալք լեցուք յարքայութենէն, այսպիսի ինչ գործեցեալ,
եբեր ի վերայ. «Եւ այսոքիկ ոմանք էիք: Այլ ի բաց լուա-
ցարո՛ւք, այլ սրբեցարո՛ւք, այլ արդարացարո՛ւք յանուն
Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի և ի Հոգին Աստուծոյ մերոյ»[4]:

2. Եւ որպէս անտ ի բաց զատուցեալք լինէին, որք զուխն գործէին, եւ զայլսն ապականէին պատրանաւք խաբէութեանն, նմանապէս եւ աստ ակն ի բաց հատեալ անկանի զայթագղեցուցողն եւ ոտն եւ ձեռն, զի այլն մի՛ եւս

---

1) Մատթ. Ի. 16: 2) Մատթ. ԻԵ. 41: 3) Ա. Կորնթ. Զ. 9—10: 4) Ա. Կորնթ. Զ. 11:

ընդ նմա կերիցէ մարմինն[1]*: Եւ ունիմք պատուիրան զգու-
շութեամբ, «Եթէ | ոք եղբայր անուանեալ պոռնիկ, կամ* 102v.
*ագահ, կամ կռապաշտ, կամ բամբասող, կամ արբեցող,
կամ յափշտակող, ընդ այնպիսումն եւ հաց ոչ ուտել»*[2]*: Եւ
դարձեալ ասէ առաքեալ. «Մի՛ ոք պատրեսցէ զձեզ ունայն
բանիւք. քանզի վասն այսորիկ գայ բարկութիւնն Աստու-
ծոյ ի վերայ որդւոցն անհաւանութեան: Արդ մի՛ լինիք
կցորդք նոցա»*[3]*: Եւ որպէս անդ զմեղուցելոյն եւ այլքն եւս
ընդունէին զսաստ պատուհասի, վասն զի հաճակիցք եւ կա-
մակիցք լինէին եւ ընդ նոսա շրջէին, այսպէս եւ աստ «Փոքր
խմորն զբոլոր զանգուածն ապականէ»*[4]*: Եւ որպէս անդ յա-
նիրաւսն բարկութիւն իջանէր յԱստուծոյ, եւ աստ նմանա-
պէս առաքեալ ասէ. «Քանզի յայտնի բարկութիւնն Աստու-
ծոյ յերկնէ ի վերայ ամենայն ամբարշտութեան եւ անիրա-
ւութեան մարդկան, որք զճշմարտութիւնն յանիրաւութեան
ունին*[5]*: Եւ որպէս անդ յԵգիպտացւոցն, որք յանիրաւի զրկէին
եւ գրթցէին զԻսրայէլացիսն, վրէժխնդրութիւն յԱստուծոյ լի-
նէր*[6]*, այսպէս եւ աստ, զի Տէր այսպէս ասէ. «Իսկ Աստուած ո՞չ
արասցէ վրէժխնդրութիւն ընտրելոց իւրոց, որք գոչեն առ նա
ի տուէ եւ ի գիշերի. այո՛, ասեմ ձեզ, արասցէ վրէժխնդրու-
թիւն նոցա վաղվաղակի»*[7]*: Իսկ առաքեալն յառ Թեսա-
ղոնիկեցիսն այսպէս. «Զի եթէ իրաւացի է, ասէ, առ Աս-
տուած փո|խանակ հատուցանել նեղչացն զձեզ նեղութիւն* 103r.
*եւ ձեզ նեղելոցդ հանգիստ ընդ մեզ ի յայտնութեանն
Տեառն Յիսուսի յերկնէ հանդերձ հրեշտակաւք զաւրութեան
իւրոյ եւ հուր բոցոյ տուեալ վրէժխնդրութիւն, որք ոչն
գիտացին զԱստուած եւ ոչն լուան աւետարանին Տեառն
Յիսուսի, որք դատաստան հատուսցեն սատակման յաւիտե-
նական ի դիմաց Տեառն եւ ի փառաց զաւրութենէ նորա,
յորժամ եկեսցէ փառաւորիլ ի սուրբս իւր եւ սքանչանալ
ամենեցունց ի հաւատացելոցն»*[8]*:*

---

1) Մատթ. ԺԸ. 8—9: 2) Ա. Կորնթ. Ե. 11: 3) Եփես. Ե. 6—7: 4) Ա. Կորնթ. Ե. 6: 5) Հռովմ. Ա. 18: 6) Ելք. ԺԴ. 28: 7) Ղուկ. ԺԸ. 7—8: 8) Բ. Թեսաղ. Ա. 6—10:

Kap. XLIV.

1. Արդ իբրու զի նոյն է արդարադատութիւնն Աս-
տուծոյ եւ անդ և աստ. անդ տպաւորաբար եւ առժամա-
նակեա եւ չափաւոր, իսկ աստ ճշմարտութեամբ եւ յաւիտե-
նականաբար եւ միանգամայն ի բաց հատեալ: Քանզի յաւի-
տենական հուրն եւ ի յերկնէն յայտնեալ Աստուծոյ բար-
կութիւնն ի դիմաց Տեառն մերոյ, ըստ որում եւ Դաւիթ
ասէ՝ «Դէմք Տեառն ի վերա գործողացն զչար, սատակել
յերկրէ զյիշատակս նոցա»[1], աւելի զպատիժ պատուհասիցն
մատուցէ այնոցիկ, որք անկան ի նա: Կարի յոյժ
անիմացս երեւեցոյց ծերունին այնոքիկ, որք դիպուածոց
այնոցիկ, որք յառաջագոյն անհաւանն եղեն՝ յԱստուծոյ
փորձեցեալք, այլ զոմն ի ներքս բերելով մուծանել Հայր հա-
կառակ եւ ընդդէմ հաւասար եղեալ, զոր ինչ մի անգամ
103v. Տէր | առ ի յայտրեցուցանել զընդունիչսն զնա եկեալ գոր-
ծեաց, գթալով ի նոսա. եւ լուռ կացին եւ ոչ յիշեցին վասն
դատաստանին նորա եւ որ ինչ մի անկամ դէպ լիցի ան-
ցանել, որք լուան զբանսն նորա եւ ոչ արարին, եւ զի
լաւագոյն էր նոցա եթէ ոչ էին ծնեալք եւ զի թեթեւա-
գոյն եւ ընդարձակագոյն Սոդոմացւոց եւ Գոմորացւոց եղիցի
յաւուրն դատաստանի, քան քաղաքին այնմիկ, որ ոչն ըն-
կալցի զբան աշակերտացն նորա[2]:

2. Քանզի որպէս ի նորումն կտակարանին յԱստուածն
հաւատ աճեցոյց զմարդկանն, յաւելուած առեալ զՈրդին Աս-
տուծոյ, զի եւ մարդն եղիցի յաւելուած Աստուծոյ, եւ ճշմար-
տութիւն ստուգութեան վարուցն սաստկացեալ ձգտեցաւ,
ոչ միայն ի չար գործոցն ի բաց կալ հրաման առեալ մեր,
այլ եւ ի վատ խորհրդոց եւ ի դատարկ բանից եւ ի խեղ-
կատականաց, այսպէս եւ սատակումն անհաւանելոցն Բանին
Աստուծոյ եւ որք անարգեցին նորա զգալուստն եւ դարձան
յետս, աճեաց, ոչ եւս առժամանակեայ, այլ յաւիտենական
եղեալ. քանզի որոց ասասցէ Տէրն՝ «Երթայք յինէն, նզո-

1) Սաղմ. ԼԳ 17: 2) Մատթ. ԺԱ. 24., Ժ. 15 եւ Ղուկ. Ժ. 12:

վեալք, ի հուրն յաւիտենական»[1], սոքա եղիցին միշտ դա-
տապարտեալք. եւ որոց ասասցէ, «Եկայք աւրհնեալք ժա-
ռանկեցէք զպատրաստեալ ձեզ զարքայութիւնն»[2], սոքա
միշտ ընկալցին զարքայութիւնն եւ ի նմա առ|աջատեսցեն, 104r.
միոյ եւ նորին ելոյ Աստուծոյ Հաւր եւ Բանին նորա միշտ
գոլով ընդ մարդկութիւնս, բայց զանազան տնաւրէնու-
թեամբք և բազում ըստ գործեցելոյ և կեցուցողի և փրկչի,
ի սկզբանէ, որք ապրելն կամին. եւ են սոքա, որ սիրենն
զԱստուած եւ ըստ իւրեանց դարուն զհետ երթան Բանին
նորա եւ դատելով զդատելոյն արժանիս, այսինքն է, որք
մոռացաւնս արարին զԱստուծոյ եւ հայհոյեցին եւ անցին
զբանիւ նորա։

3. Եւ ոչ գիտացին զանձինս յառաջասացեալս և ամ-
բաստան լինելով զՏեառնէ, յոր ասենն հաւատալ։ Քանզի
զոր ինչ ստգտանեն և պարսաւանս դնեն ի վերա այնմ յայն-
ժամ առժամանակեա դատողի բանիւն զանհաւանսն և
խոշտանկողի զԵգւպտացիսն և Փրկչին հնազանդելոցն, ոչինչ
նուազ երթեալ ելցէ ի Տէրն, որ յաւիտենաբարն դատի,
զորս դատապարտէն և յաւիտենական կորուսանէ, զորս կո-
րուսանէն, և մեծին գտեալ լիցի ըստ նոցա բանին պատ-
ճառք մեղացն եղեալ այնոցիկ, որք ի նայն զձեռս արկին և
խոցեցին զնա. քանզի եթէ ոչ էր եկեալ այսպէս, և ոչ նոքա
տիրասպան լինէին. և եթէ ոչ էր առաքեալ զմարգարէսն առ
նոսա, ոչ էր նոցա զնոսա սպանեալ և զառաքեալսն նոյն-
պէս։ Արդ՝ այնոցիկ, որք ստգտա|նեն զմեզ և խոշտանգեն 104v.
և ասեն, եթէ ոչ Եգւպտացւոցն կշտամբանս հարուածոց
կրեալ էր և զհետ մտանելով Իսրայէլացւոցն հերձան ի ծո-
վուն, ոչ կարէր Աստուած ապրեցուցանել զժողովուրդն՝ պա-
տահեսցէ, իսկ եթէ ոչ հրէայքն տիրասպանք եղեալ էին, ոչ
էր եղեալ, որ ի բաց եհան ի նոցանէ զյաւիտենական կեանսն,
և զառաքեալսն սատակելով նոցա և հալածելով զեկեղեցին,
ի բարկութեան անկեալ լինէին յանդունդ, մեք ապրել ոչ
կարեմք։ Քանզի որպէս նոքա ի ձեռն Եգւպտացւոցն, այսպէս
և մեք ի ձեռն հրէիցն կորութեան ընկալաք զփրկութիւն. զի
եթէ մահն Տեառն խաչաւղացն զնա և անհաւատելոցն ի նորա

1) Մատթ. ԻԵ. 41: 2) Մատթ. ԻԵ. 34:

գալուստն դատապարտութիւն է, և փրկութիւն որք հաւատացինն ի նա։ Այլ և առաքեալ ասէ յերկրորդումն առ Կորնթացիսն, «Թէ Քրիստոսի հոտ անուշութեան եմք Աստուծոյ ի փրկեալսն և ի կորուսեալսն. ոմանց հոտ ի մահուանէ ի մահ, և ոմանց հոտ ի կենաց ի կեանս»[1]։ Արդ ո՞յց է հոտ մահու ի մահ. այնոցիկ, որք ոչն հաւատան և ոչն հնազանդին Բանին Աստուծոյ. իսկ ոմանք եւ յայնժամ զինքեանս մահուան մատնէին, այնպէս որք ոչն հաւատային եւ ոչ հնազանդէին Աստուծոյ։ Եւ ո՞յք էին դարձեալ, որք ապրէինն եւ առնոյին զժառանգութիւն. որք հաւատայինն
105r. Աստուծոյ եւ զառ ի նայն սէր ամբողջ պահէին, որպէս | Քաղէբ Յեփոնեայ եւ Յեսու Նաւեան[2] եւ մանկունքն անմեղք, որք ոչ Աստուծոյ հակառակ ասէին եւ ոչ զչարութեան մտածութիւնն ընկալեալ էր։ Եւ ո՞յք են, որ աստ ապրինն եւ առնուն զկեանս. ո՞չ, որք սիրենն զԱստուած եւ խոստմանն նորա հաւատան եւ չարութեամբն տղայանան[3]։

Kap. XLV.

1. Այլ խստացոյց ասէ զնոսա Աստուած զսիրտն Փարաւոնի եւ զծառայիցն նորա[4]։ Իսկ արդ ընդէ՞ր ոչ ընթեռնուն, որք զայսոսիկն ամբաստանութիւն մատուցանեն, զաւետարանն, յորում աշակերտացն զի ասացին Տեառն՝ «Ընդէ՞ր առակաւք խաւսիս ընդ նոսա, եւ պատասխանի Տէր, եթէ ձեզ տուեալ է գիտել զխորհուրդս արքայութեանն երկնից, իսկ ընդ նոսա առակաւք խաւսեալ լինի, զի տեսանելով մի՛ տեսցեն, եւ լսելով մի՛ լուիցեն. զի կատարեսցի ի վերա նոցա մարգարէութիւնն Եսայեա ասելով. Թանձրացոյց զսիրտ ժողովրդեանս այսորիկ եւ զականջս սորայ խից եւ զաչս նոցա ծանրացոյց։ Իսկ ձեզ երանեն աչքդ, զի տեսանեն, զոր տեսանէքդ եւ ականջքդ ձեր, զի լսեն զոր լսէքդ»[5]։ Միեւնոյն Տէր այնոցիկ, որք ոչն հաւատան, այլ անգոսնեն եւ անարգեն զնա՝ տալով կուրութիւն, որպէս ա-

1) Բ. Կորնթ. Բ. 15—16: 2) Թիւք. ԺԴ. 30: 3) Ա. Կորնթ. ԺԴ. 20: 4) Ելք. Թ. 35: 5) Մատթ. ԺԳ. 10—16 եւ Ղուկ. Ը. 10., Ժ. 23. համեմ. Եսա. Զ. 10։

*րեգական հաստուածս նորա այնոցիկ, որք վասն ախտի իրիք
տկարութեան աչաց ոչ կարացելոց տեսանել զլոյսն նորա.
Իսկ այնոցիկ, որք հաւատանն և զհետ երթան նորա, աւելիս
և մեծամեծս լուսաւորութիւն մատացն | մատուցանելով։ Եւ* 105v.
*ըստ այսմ Բանի եւ առաքեալ ասէ յերկրորդումն առ Կորն-
թացիսն. «Յորս Աստուած խաւարեցոյց զմիտս անհաւա-
տիցն, զի մի՛ ծագեսցէ լոյս աւետարանի փառացն Քրիս-
տոսի»* [1]. *և դարձեալ յառ Հռովմայեցիսն. «Եւ ըստ որում ոչ
փորձեցին զԱստուած ունել գիտութեամբ, մատնեաց զնոսա
Աստուած յանփորձ միտս՝ գործել զոչ արժանիս»* [2]. *Իսկ
յերկրորդումն որպէս առ Թեսաղոնիկեցիսն յաղագս Նեռինն
ասելով. «Յայտնապէս, ասէ, եւ վասն այսորիկ առաքէ նոցա
Աստուած զաւրութիւն մոլորութեան, ի հաւատալ զնոսա
ստութեանն, զի դատեսցին ամենեքեան, որք ոչն հաւատա-
ցին ճշմարտութեան, այլ հաճեցան ընդ անիրաւութիւնն»* [3]։

2. *Արդ եթէ եւ այժմ զորս մի անգամ գիտէ ոչ հան-
դերձեալս հաւատալ, Աստուած, ամենայնին յառաջագէտ,
մատնէ անհաւատութեանն իւրեանց եւ դարձուցանէ զդէմս
յայսպիսեացն բառնալով թողլով զնոսա յոր ցանկացանն
ինքեանք խաւար, զի՞նչ սքանչելի, եթէ եւ յայնժամ ոչ հան-
դերձեալ հաւատալ զՓարաւոն հանդերձ այնուք, որք ընդ
նմայն էին, մատնեաց ի ձեռն անհաւատութեան իւրեանց.
ըստ որում Բանն ասէ ի մորենւոյն ցՄովսէս. «Եթէ ես գի-
տեմ, զի | ոչ թողցէ զձեզ Փարաւոն թագաւորն Եգիպտոսի* 106r.
գնալ, եթէ ոչ ձեռամբ հզաւրաւ» [4]։ *Եւ որով բանիւ Տէրն
առակաւք խաւսէր եւ կուրութիւն գործէր յԻսրայէլ, նովիմբ
բանիւ եւ զՓարաւոն խստացոյց, զի տեսանելով եթէ մատն
Աստուծոյ է, որ հանէ զժողովուրդն, մի՛ հաւատասցէ, այլ ի
թերահաւատութեանն ընկղմեսցի ծովի, ի ձեռն կախարդա-
կան ներգործութեանն կարծեցեալ լինել զելսն նոցա, եւ
զկարմիր ծովն ոչ ի զաւրութենէ Աստուծոյ զանցն մատու-
ցանել ժողովրդեանն, այլ բնաւորապէս ունել այսպէս զայ-
նոսիկ։*

1) Բ. Կորնթ. Դ. 4: 2) Հռովմ. Ա. 28: 3) Բ. Թեսաղ. Բ. 21: 4) Ելք. Գ. 19:

Kap. XLVI.

1. *Որք զսրովենն եւ ամբաստան լինին, եթէ յելսն ժողովուրդն ըստ հրամանի Աստուծոյ անօթս բազմապատիկս եւ հանդերձս[1] առեալս յեգիպտացւոցն անցեալ գնա, յորոց եւ զխորանն յանապատին կազմիլ, ոչ գիտելով նոքա զերաւունսն Աստուծոյ եւ զտնաւրէնութիւնս նորա, զանձանց ամբաստան լինել ասէր ծերունին. քանզի եթէ ի տպաւորական ելսն զայս թուլացուցանէր լինել Աստուած երկրի ճշմարիտ յելիս մերում, այսինքն է հաւատս, ի ձեռն որոյ ի հեթանոսաց ելաք ի մի, և ոչ մի կարէր ապրել: Քանզի ամենեցուն մեր կամ մեծ և կամ փոքր զհետ գայ ստացուած, զոր ի մամոնայէ անիրաւութեանն շահեցաք[2]: Քանզի ուստի*
106v. *ուստեք են տունս, յորս բնակեմք | և հանդերձքս, զոր զգենումք և անօթքս, զոր ի պէտս վարեմք և այլն ևս ամենայն առ հանապազորդին պէտս կենացս մերոց սպասաւորութիւն, եթէ ոչ յայնցանէ յորժամ հեթանոսքն էաք յագահութենէ յաւելսստացութեանն շահեցաք, կամ ի հեթանոսական ծնաւղաց և կամ յազգայնոց և կամ ի բարեկամաց յաւելսստացութենէ շահեցաք, յորոց առաքն, զի մի՛ ասասցուք, եթէ այժմ իբրու ի հաւատս եմք շահիմք. քանզի ո՞վ վաճառելով ոչ աւգուտ ստանալ կամի ի գնաւղէն և ո՞ գնելով աւգտիլ ոչ կամի ի վաճառականէն. իսկ ո՞վ վաճառական լինելով ոչ վասն այսորիկ վաճառական լինի, զի անտուստ կերակրեսցէ զինքն. զի նաև այնք ևս, որք յարքունեան տաճարսն են հաւատացեալք, ոչ ի կայսրունեացն ունին զառ ի պէտսն. և այնոքիկ, որք ոչն ունին, իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ ըստ իւրում զաւրութեանն մատուցանէն: Եւ քանզի Եգիպտացիքն ժողովրդեանն էին պարտապանք ո՛չ միայն ստացուածոցն, այլ իւրեանց կենացն, վասն ի հայրապետէն ի Յովսեփայ յինքեանս յառաջ եղեալ բարեգործութիւնն, իսկ մեզ ըստ ի՞մ իմիք պարտապանք են հեթանոսք, յորոց զշահսն և զաւգուտսն առնումք: Եւ որքան միանգամ նոքա*
107r. *փթրմամբ տառապանաց չարչարանս կրելով կացմ են, այ-*

1) Ելք ԺԱ. 2., ԺԲ. 35: 2) Ղուկ ԺԶ. 9:

տօքիւք մեք ի հաւատս ելով՝ անխոնճ և առանց աշխատու-
թեան վարիմք։

2. Եւ ժողովուրդն դժուարագոյն ծառայութիւն ծառա-
յել Եգիպտացւոցն, որպէս և գիր ասէ. «Եւ հարստահարե-
ցին Եգիպտացիքն զորդիսն Իսրայէլի և վշտացուցանէին
զկեանս նոցա ի գործս խիստս կաւոյն և աղիւսոյն և ամե-
նայն գործովք, որ ի դաշտսն ըստ ամենայն գործոցն, որովք
ծառայեցին նոցա բռնութեամբ»[1]. և շինեցին նոցա քաղաքս
ամուրս բազումս աշխատեալք և աճեցուցին զստացուածս
նոցա բազում ամաւք ի ձեռն բազմապատիկ ծառայութեանն։
Եւ նոցա ոչ միայն ապաշնորհք եղեալք առ նոսա և ապե-
րախտք, այլ և միանգամայն ապականել սատակել կամեցե-
լոց զնոսա։ Զի՞նչ անիրաւ, եթէ ի բազում վաստակոցն սա-
կաւ ինչ առնոյր և որք հանդերձեալն էին բազում ստացուա-
ծս ունել առանձինն, եթէ ոչ էր ծառայեալ նոցա, և մեծա-
տունք, ի բաց գնալ սակաւ վարձս յաղագս մեծ ծառայու-
թեան առեալք և աղքատք գնացեալք։ Որպէս զի թէ ոք ազատ
ըմբռնեալ յումեքէ բռնութեամբ և ծառայեալ նմա բազում
ամաւք և աճեցուցեալ զստացուածս նորա և ապա աւգնա-
կանութեան հասեալ որպէս կարծել գոյ փոքր ինչ ունել ի
նորայ|ոցն, բայց ճշմարտութեամբ ի բազում յիւրոցն վաս- 107v.
տակոյն և ի մեծ շահէ սակաւ ինչ ընկալեալ ի բաց գնաս-
ցէ. և ստգտանիցէ ոք և ամբաստան լիցի զնմանէ իբրու ոչ
ուղիղ արարեալ, ինքն անիրաւ դատաւոր եղեալ այնմ, որ
բռնութեամբն ծառայեցուցեալ էր աղքատին։ Այսպէս և այս-
պիսիքն. քանզի ի ժողովրդեանն այսչափ ջան վաստակոյն և
յիւրեանցն սակաւ մի առեալ, ամբաստանութիւն մատուցա-
նեն, իսկ զանձանց ամբաստան ոչ լինին, որք շնորհս ինչ
ի նախնեացն ի հեթանոսս եղեալ և ոչ բռնութեամբ ծառա-
յեալ նոցա և մեծամեծս ի նոցանէն առնուն աւգտութիւնս.
և նոցա աննշան ոսկի և արծաթ սակաւ անաւթաւք յիւրեանց
վաստակոցն, որպէս յառաջագոյն ասացաք, ընկալեալս ա-
նիրաւս առնեն, իսկ զինքեանս, քանզի գոցեն զճշմարիտն,
թէպէտ ծաղր առնելիս ումանց թուեսցի գոլ, յաւտար վաս-
տակոցն նշանաւորս ոսկի և արծաթ և պղինձ գրով նկարու

---

1) Ելք. Ա. 13—14։

և կերպարանով կայսեր ի գաւտին իւրեանց կրելով՝ իրա-
ւամբք առնել արժանի համարին։

3. Ապա թէ բաղդատութիւն եղիցի մեր և նոցա, եթէ
ո՞յք արդարագոյնք երևեսցին, առեալ ժողովրդեանն յեգւպ-
տացւոցն, իբրու զի էին նոցա ամենայնիւ պարտապանք,|
108r. եթէ մեք ի հռոմայեցւոցն և յայլ եւս ազանց, յոր ոչ ինչ
այսպիսի մեզ պարտապանութիւն կայ։ Եւ աշխարհս խաղա-
ղացեալ բնակէ ի ձեռն նոցա, զի մեք աներկիւղ ճանապարհ
գնայցեմք և նաւիցեմք ուրեք։ Արդ առ այսպիսեան յարմա-
րեալ պատկառեսցի Բանն Տեառն՝ «Կեղծաւոր, ասելով, ի
բա՛ց հան յառաջագոյն զգերանդ յականէ քումմէ և յայնժամ
հայեսցիս հանել զշեղն յականէ եղբաւր քում»[1]։ Քանզի ե-
թէ այն որ խաւսին ընդ քեզ և պանծալով գիտութեամբն
և խրոխտալով մեկնիլ և որոշիլ ի հեթանոսացն ուղղեկցու-
թենէ և ոչինչ զայլոց գոլ առ նմա, իբրու թէ մերկ և բոկ և
անտուն ի լերինս շրջելով, իբրու մի ոք ի խոտակեր կեն-
դանեացն, թերևս թողութեան արժանի լինիցին վասն ոչ գի-
տելոյ զկարիս մերոյ վարուցն։ Իսկ եթէ ամենեցուն, զորոց
ասէրն զաւտարացն գոլ, ընդունի և ամբաստան զգաղափա-
րէն, ինքն զինք անիրաւագոյն երևեցուցանէ անդրէն, դար-
ձեալ ի նա ամբաստանութեանն, քանզի գտցի զայլոցն յան-
ձին կրելով և ոչ իւրոցն ցանկացող։ Եւ վասն այսորիկ ասէ
Տէր. «Մի՛ դատիք, զի մի՛ դատեալք լինիջիք դուք»[2]։ Ոչ զի
մեղուցեալսն ոչ խտրեսցուք և ո՛չ զի չար եղելոցն հաճակիցք
108v. լիցուք, այլ զԱստուծոյ | զտնաւրէնութիւնսն ոչ գիտասցուք
անիրաւաբար, իբրու զի նորա արդարութեամբ զամենայն
ինչ յառաջագոյն տպաւորեալ է։ Վասն զի գիտէր հանդեր-
ձեալս զմեզ ի ստացուածոցն մերոց, զոր յայլոցն առեալ
ունիմք բարիս գործել, «Քանզի որ ունի, ասէ, երկուս
պատմուճանս, տացէ այնմ որ ոչն ունի և որ ունի կերա-
կուր նոյնպէս արասցէ»[3]. եւ՝ «Քաղցեա եւ ետուք ինձ ու-
տել եւ մերկ եւ զգեցուցէք զիս»[4]. եւ՝ «Յորժամ առնիցես
ողորմութիւն, մի՛ գիտասցէ ահեակն քո, զի՞նչ առնէ աջդ
քո»[5]. եւ զայլն եւս, զոր ինչ միանգամ բարի առնելով ար-

1) Մատթ. է. 5: 2) Մատթ. է 1: 3) Ղուկ. Գ. 11:
4) Մատթ. ԻԵ. 35—36: 5) Մատթ. Զ. 3:

դարանամք, իբրու ի ձեռն աւտարաց ընչիցն զմերան տալով,
եւ այլոց իբր ոչ եթէ աշխարհս աւտար է յԱստուծոյ, այլ
վասն զի այսպիսի աճմունս յաւտարացն առեալ ունիմք,
նմանապէս Եգիպտացւոցն ոչ ճանաչողացն զԱստուած, եւ
ի ձեռն նոցա յարուցանեմք եւ կանգնեմք ի մեր անձինս
զխորանն Աստուծոյ, քանզի ընդ բարեգործս բնակէ Աստուած,
որպէս Տէրն ասէ. «Արարէք ձեզ սիրելիս ի մամոնայէ անի-
րաւութեան, զի յորժամ փոխեսջիք, ընկալցին զձեզ ի յաւի-
տենական ի յարկսն»[1]: Քանզի որ ինչ միանգամ մինչ հե-
թանոսքն էաք և յանիրաւութենէ շահեցաք, զայսոսիկ հա-
ւատացեալք ի տէրունեանն կարգելով եւ ծախելով պէտս ար-
դարանամք: Արդ աղցաւորապէս ի | գաղափարին այսոքիկ 109r.
յառաջագոյն կրթեալ եւ վարժեալ լինէին և խորանն Աս-
տուծոյ յայսցանէ կազմիւր, նոցա յիրաւի առեալ ըստ որում
ցուցաքն և մեր յառաջագոյն երևեցելոյ ի նոսա, որք ի ձեռն
աւտար ինչից պաշտաւն տանել հանդերձեալ էաք Աստուծոյ:

Kap. XLVII.

Քանզի ամենայն յԵգիպտոսէ ել ժողովրդեանն, եղեալն
յԱստուծոյ, տիպ եւ կերպարան էր ի հեթանոսացն ելի եկե-
կեղեցւոյ. վասն այսորիկ եւ ի վախճան ելանելոյ նորա
աստուստ յիւր ժառանգութիւնն, զոր ոչ Մովսէս ծառայն
Աստուծոյ, այլ Յիսուս Որդին Աստուծոյ վիճակեցուցեալ
ժառանգեցուցանէր. եթէ ոք ստուգաբար հայեսցի ընդ մար-
գարէիցն ասացեալս յաղագս վախճանին եւ որ ինչ միան-
գամ Յովհաննէս աշակերտն Տեառն ետես ի Յայտնութեանն,
գտցէ զայսոսիկ զհարուածս ընթհանուր ընկալեալ հեթա-
նոսք, յորս յայնժամ մասնաբար էառ Եգիպտոս: Այս-
պիսի իմն պատմելով յաղագս հնոցն ծերունին ուրախ առար
զմեզ եւ ասէր. Յաղագս որոց իրաց նոքին իսկ գիրքն
սաստեն և զաւազանեն հայրապետացն եւ մարգարէից
գայթմանց ի յանցուածոց, մեզ ոչ է պարտ եւ արժան ծաղր
կատականաց առնել եւ ոչ լինել նման Քամայ, որ ծաղր
արար զանչքութիւն հաւր իւրոյ եւ ընդ նզովիւք անկաւ.

---

1) Ղուկ. ԺԶ. 9

109v. այլ եւ գոհանալ նոցա զԱստուծոյ, զի | ի գալստեան Տեառն
մերոյ Թողան նոցա մեղքն եւ քանզի զնոսա ասէր գոհանալ
եւ ցնծալ ի մերում փրկութեանս։ Իսկ յաղագս որոց գիրք
ոչ սաստեն, այլ պարզաբար կան, մեզ ոչ լինել աւսոխս եւ
ամբաստանս, քանզի ոչ եմք խնամողագոյնք եւ դարմա-
նիչք քան զԱստուած եւ ոչ առաւել քան զվարդապետն
կարեմք ել, այլ զգաղափարն խնդրել, քանզի ոչինչ է դատարկ
յայսցանէ, որ ինչ միանգամ առանց ամբաստանութեան
կայ ի գիրս։

Kap. XLVIII.

1. Որպէս ի վերա Ղովտայն, որ եհան ի Սեղովմա
զդստերսն իւր, որք որդիս առնէին իւրեանց ի հաւրէն
իւրեանց[1], եւ Թողեալ լքեալ նորա ի վայրի բացի զկինն
իւր արձան աղի մինչեւ ցայսաւր։ Քանզի Ղովտ ոչ ըստ
իւրում ախորժակաց եւ ըստ կամաց եւ ոչ ըստ մարմնական
ցանկութեան եւ ոչ սգաստութիւն եւ ոչ մտածութիւն գոր-
ծոյ առեալ զգաղափարն կատարեաց, որպէս գիր ասէ՝ «Եւ
մտեալ երիցագոյնն ննջեաց ընդ հաւր իւրում զգիշերն զայն
եւ ոչ գիտէր Ղովտ ի ննջելն նորա եւ յառնելն։ Եւ ի վերա
կրտսերոյ նոյնպէս, ոչ գիտէր ի ննջելն նորա եւ ի յառ-
նելն»[2]։ Արդ ոչ գիտացեալ մարդւոյն եւ ոչ հեշտ ցանկու-
կութեան ծառայեալ, տնաւրէնութիւն կատարիւր, ի ձեռն
որոյ երկու դստերքն, այսինքն է երկու ժողովարանք, ի
110r. միոջէ | եւ ի նմին հաւրէ որդիս արարեալ ազդեալք լինէին
առանց մարմնոյ հեշտ ցանկութեան. քանզի ոչ էր այլ ոք,
եւ ոչ ոք սերմն կենդանական եւ որդւոյ պտղաւորութիւն
կարացեալ տալ նոցա, որպէս եւ գրեալ է. «Եւ ասաց երի-
ցագոյնն ցկրսերն. հայր մեր ծեր է, եւ ոչ ոք է ի վերայ
երկրի, որ մտցէ առ մեզ, որպէս վայել է ամենայն երկրի. Եկ
եւ արբեցուսցուք զհայրն մեր գինի և քունեսցուք ընդ նմայ
եւ յարուսցուք ի հաւրէն մերմէ զաւակ»[3]։ Զի նոքա ըստ
անխարդախ պարզամտութեանն կարծեցեալք զամենեսին
առհասարակ զմարդիկ ի կորուստ մատնեալք, որպէս Սո-

1) Ծննդ. ԺԹ 14 շար.: 2) Ծննդ. ԺԹ. 33 եւ 35։ 3) Ծննդ. ԺԹ. 31—32:

դոմացիքն, ի վերայ ամենայն երկրի զբարկութիւնն եկեալ
զԱստուծոյ ասէին զայնոսիկ։ Վասն որոյ եւ սոքայ դիւրա-
ղերսք առ ապաբանութիւն՝ կարծեցեալ զանձինս իւրեանց
լոկ մնալ հանդերձ հարբն ի պահպանութիւն կենաց ազգի
մարդկան. եւ վասն այսորիկ իմաստս իմանալին առ հայր
եւ ի ձեռն բանիցն նոցա նշանակիւր, թէ ոչ ոք գոյ այլ, որ
կարէ որդեծնութեան երիցոյն եւ կրտսերոյն ժողովարանի
տալ, բայց Հայրն մեր։

2. Եւ հայր մարդկութեանս Բանն Աստուծոյ է, որպէս
Մովսէս ցուցաբար յաղագս նորայ ասէ. «Ո՞չ սայ ինքն է
հայրն քո. ստացաւ զքեզ, | արար զքեզ և հաստատեաց 110v.
զքեզ»[1]։ Արդ Երբ սա զկենդանական սերմն, այսինքն է
զթողութեան մեղաց Հոգւոյն, ի ձեռն որոյ կենդանագոր-
ծիմք, եհեղ ի վերայ մարդկութեանս. ո՞չ՝ յորժամ խրախճա-
նութիւն կրեաց ընդ մարդկան և արբ գինի յերկրի։ «Քանզի
եկն, ասէ, որդին մարդոյ ուտելով և ըմպելով»[2], և յորժամ
ընկողմանեալ ննջեաց և քունեաց, որպէս ինքն Դաւիթն
ասէ. «Ես ննջեցի և ի քուն եղայ»[3]։ Եւ զի ի վերայ մերոյ
հասարակութեան միաբանութեան և կենացս զայս գործէր,
դարձեալ ասէ. «Եւ քուն իմ հեշտ եղև ինձ»[4]։ Եւ բոլորս
այս ազդիւր ի ձեռն Ղովտայ, զի զաւակ զՀաւրն բոլորե-
ցուն, այսինքն է զՀոգւոյն Աստուծոյ, ի ձեռն որոյ եղև
ամենայն, խառնեցաւ և միաւորեցաւ ընդ մարմինս, այ-
սինքն է ընդ ստեղծուածին իւրում, ի ձեռն որոյ խառնուա-
ծոյ և միաւորութեան երկոքին ժողովարանքն պտուղ բեր-
ցեն ի հաւրէն իւրեանց, որդիս կենդանիս կենդանւոյն Աս-
տուծոյ։ Եւ եղելոյ այսոցիկ կինն լքեալ թողանիւր ի Սո-
դոմացւոց երկիրն, ոչ ևս մարմին նորա ապականի, այլ
արձան աղի միշտ կալով մնալով և ի ձեռն բնականացն զբար-
ւոյականն մարդկան ցուցանելով, զի եղիցի (?. եկեղեցի ?),
որ է աղ երկրի, թողեալ լինի ի վայրի աշխարհիս այսորիկ,
զմարդկայինսն կրելով. և հանապազ|որդ ի բաց առնելով 111r.
նորա յանդամոցն, ամբողջ կայ մնայ աղարձան, որ է հաս-
տատութիւն հաւատոյ, հաստատելով և յառաջագւոյն յղելով
զորդիսն առ հայրն իւրեանց։

1) Բ. Օրէնք ԼԲ. 6: 2) Մատթ. ԺԱ. 19: 3) Սաղմ. Գ. 6:
4) Երեմ. ԼԱ. 26:

Kap. XLIX.

1. Այսպիսի աւրինակ իմն յաղագս երկուց կտակարա-
նացն ծերունին առաքելոցն աշակերտացն խաւսէր ի միոջէ
և նմանէն Աստուծոյ զերկոսինն ցուցեալ. քանզի և ոչ գոլ
զայլ ոք Աստուած արտաքո, քան զարարողն և զատեղծիչն
զմեզ. և ոչ հաստատութիւն ունի բանն այնոցիկ, որ ասենն
ի ձեռն հրեշտակաց ոմանց և կամ ի ձեռն այլոյ ուրումն
զաւրութեան և կամ յայլմէ եղանել զըստ մեզս աշխարհ:
Քանզի եթէ միանգամ ոք շարժեալ խախտեաց ի յԱրարչէն
ամենեցուն և թոյլ տացէ յայլմէ ումեքէ և կամ ի ձեռն այ-
լոյ ուրուք զըստ մեզս եղանել աշխարհ, ի բազում անտե-
ղութիւն յիմարութեան և յիմարութիւնս բազումս անկանել
հարկ է այսպիսի իմն, յորս ոչ ապաբանեալ աղերսեսցէ, ոչ
ըստ հաւանականին, ոչ ըստ ճշմարտին: Եւ վասն այսորիկ որ
զայլ կարծիսն ի ներքս բերեալ մուծանեն, թաքուցանեն ի
մէնջ զոր ունին նոքա յաղագս Աստուծոյ բարս խրատու,
գիտելով զփուտ և զթեթև և զբոժգութիւն վարդապետու-
թեանն նոցա և երկնչին՝ մի՛ գուցէ յաղթեցեալք ապրիցին
111v. և ի վտանգ մա|տնեսցին:

2. Ապա թէ բուռն հարեալ կալցի ոք զԱստուծոյ, որ
բանիւն զամենայն ինչ արար, որպէս և Մովսէս ասէ, «Եւ
ասաց Աստուած՝ եղիցի լոյս, և եղև լոյս» [1], և աւետարանն՝
«Ամենայն ի ձեռն նորա եղև և առանց նորա եղև և ոչինչ» [2],
և առաքեալն Պաւղոս նմանապէս՝ «Մի Տէր, մի հաւատ, մի
մկրտութիւն, մի Աստուած Հայր ամենեցուն և ի ձեռն ամե-
նեցուն և յամենեսին ի մեզ [3], սա նախ առաջին է, «Ունելով
զգլուխն, յորմէ ամենայն մարմինն յարմարեալ և պատկանեալ
և յաւդեալ ի ձեռն ամենայն խաղալեացն և յաւդից մատա-
կարարութեան շնորհացն չափով միում միում իւրաքանչիւր
ումեք մասին զաճումն մարմնոյն առնէ ի շինուածս իւր
սիրով» [4], և ապա ամենայն բան նորա հաստատեալ կացցէ,

1) Ծննդ. Ա. 3: 2) Յովհ. Ա. 3: 3) Եփես. Դ. 5—6:
4) Եփես. Դ. 16 եւ Կողոս. Բ. 19:

զի Թէ է և զգիրս խնամաբար ընԹերցեալ իցէ առ ծերու-
նիսն, որ յեկեղեցւոջ են, առ որս առաքելական վարդապե-
տանոցն է, որպէս ցուցաքն։ Եւ զի առաքեալքն ամենեքին
երկուս կտակարանս յերկուս ժողովուրդս եղանել, բայց
զմին գոլ և զնոյն զԱստուած, որ զերկոսին զայսոսիկ արա-
րեալ յարմարէր ի յաւգտուԹիւն մարդկան այնոցիկ, յորոց
աւուրս կտակարանքն տուեալ լինէին՝ հանդերձելոցն հաւա-
տալ Աստուծոյ, ի նմանէ իսկ ցուցաք յառաքելոցն վար-
դապետուԹենէ յերկրորդում գիրսն, և զի ոչ դատարկ և ոչ |
ըստ վայր և որպէս դէպ իցէ տուան առաջին կտակարանքն, 112r.
այլ զնոսա, որոց տուեալն լինէր, ի ծառայուԹիւն Աստուծոյ
միանգամայն ծածկելով ի նոցա աւգտուԹիւն, քանզի ան-
կարաւտ է Աստուած ի մարդկան ծառայուԹենէ և տիպս
երկնաւորացն ցուցանէր, զի չև ևս կարէր մարդ ի ձեռն
ինքնատեսուԹեան տեսանել զԱստուծոյսն. և զկերպարանս
այնոցիկ, որ յեկեղեցւոջն, յառաջագւոյն տպաւորէր, որպէս
զի հաստատուն մեր հաւատքս լիցին, և մարգարէուԹիւնս
հանդերձելոցն պարունակելով, զի ուսցի զԱստուած մարդ
յառաջագէտ գոլ ամենեցուն։

Kap. L.

1. Այսպիսի աշակերտն արդար և հոգևորական ընկա-
լեալ զՀոգին Աստուծոյ, այսպէս ի սկզբանէ յամենայն
տնաւրէնուԹիւնսն Աստուծոյ լինելով ընդ մարդկան և զհան-
դերձեալսն յառաջագւոյն ազդէր և զառաջիկայսն ցուցանէր
և զառաջ եղեալսն պատմելով հարցեալ քննէ զամենայն
ինչ ինքն, բայց ինքն յումեքէ ոչ հարցափորձի. քանզի և
խոշտանգէ զհեԹանոսս, որ «Աշխարհիս փոխանակ արարչին
ծառայեն»[1], և յանփորձ միտսն և յանհաճոյ զամենայն
զիւրեանց զգործն ծախեն։ Եւ հարցեալ փորձէ զհրէայսն, ոչ
ընկալելոց զազատուԹեան բան, ոչ կամեցեալ յազատուԹիւն
գնալ ԹողուԹեանն | մերձեցելոյ, այլ ընդ վայր տարաժամ 112v.
արտաքոյ աւրինացն ծառայել բաղբաղեալք անկարաւտին
Աստուծոյ, և զՔրիստոսի գալուստն, զոր ի փրկուԹիւն

1) Հռովմ. Ա. 21:

մարդկան գործեաց, ոչ գիտացեալք և ոչ ի միտ առնուլ կամեցեալք, զի երկուս գալուստս զնորա ամենեքին քարոզեցին մարգարէքն։ Մի՝ յորում մարդ ի հարուածս եղև, գիտացեալ բերել զչարչարանս, ի վերայ յաւանակին իշոյ նստեալ և ապագովեալ ի շինողացն և իբրև ոչխար ի սպանդ ածեալ, և ի ձեռն պրկման ձեռացն խափանելով և քայքայելով զԱմաղեակ և ժողովեալ զցրուեալ մանկունսն ի ծագաց երկրէ ի փարախ Հաւրն և յիշելով զմեռեալսն իւր զյառաջ ննջեցեալսն և իջանելով առ նոսա՝ հանել զնոսա և ապրեցուցանել զնոսա[1]։ Եւ երկրորդ՝ յորում ի վերայ ամպոց եկեսցէ, ածելով ի վերայ զաւուրն, որ իբրև զհնոց է վառեալ և հարկանել զերկիր բանիւ բերանոյ իւրոյ և հոգւովն ի ձեռն շրթանցն սատակելով զամբարիշտս, զհեծանոցն ի ձեռն ունելով և մաքրելով զկալն իւր և զցորեանն ի շտեմարանսն ժողովելով և զյարդն այրելով անշէջ հրովն[2]։

Kap. LI.

1. Դատի և զվարդապետանոցն Մարկիոնի. և զիա՞րդ և կամ որպէս ընդունի և կամ դէպ է երկուք աստուածք
113r. *գոլ | անհուն անջատմամբ մեկուսացեալք ի միմեանց։ Եւ կամ զիա՞րդ բարի իցէ, որ զայլոյ մարդիկ ի բաց կորզեալ հանցէ յարարչէն, և յիւրեանց յորդորեալ հրաւիրեսցէ յարքայութիւնն։ Եւ ընդէ՞ր բարին նորա տկարանայ՝ ոչ զամենեսին կեցուցանելով։ Եւ ընդէ՞ր ի վերայ մարդկան բարի թուի, իսկ ի վերա նորին արարչին մարդկան անիրաւագոյն, զրկելով զնա յիւրոցն։ Եւ զիա՞րդ յիրաւի Տէրն, եթե այլոյ հաւր էր զայն որ ըստ զմեզս աշխարհս է՝ զհացն իւր մարմին խոստովանէր և զխառնուած բաժակին իւր արիւն վիճակեալ հաստատէր[3]։ Եւ ընդէ՞ր որդի մարդոյ զինքն խոստովանէր, եթէ ոչ զառ ի կնոջէ մարդւոյ զծնունդն կրեալ էր։ Եւ զիա՞րդ և զմեղսն թողուլ մեզ կամէր, զոր և մեք մերումն պարտ էաք արարչի և Աստուծոյ։ Եւ զիա՞րդ իբրու մարմին ոչ էր, այլ*

---

1) Հմմտ. Եսայի ԾԳ. 3., Զաք. Թ. 9, Սաղմ. ՃԺԷ. 22., Եսայի ԾԳ. 7., Ելք ԺԷ. 11., Եսայի ԺԱ. 12։ 2) Հմմտ Դան. Է. 13., Մաղաք. Դ. 1., Եսայի ԺԱ. 4., Մատթ. Գ. 12 եւ Ղուկ. Գ. 17։ 3) Մատթ. ԻԶ. 26., Մարկ. ԺԴ. 22., Ղուկ. ԻԲ. 19, Ա. Կորնթ. ԺԱ. 23—24։

երևեալ իբրև զմարդ, բևեռեցաւ ի խաչին և ի կողից նորա
խոցելոյ ել արիւն և ջուր[1]։ Եւ զո՞ր դիազարդքն պատեցին
զմարմին և զի՞նչ էր յարուցեալն ի մեռելոց։

2. Եւ զատի և զՎաղենտինեայսն զամենեսին, վասն զի
լեզուով խոստովանէին մի Աստուած Հայր և ի սմանէ զա-
մենայն ինչ, և զնա զարարողն զամենայն ի պակասութեան
պտուղ գոլ* և զմի Տէր զՅիսուս Քրիստոս զՈրդին Աս-
տուծոյ նմանապէս լեզուով խոստով|անեն, քանզի առան- 113v.
ձինն առարկութիւն բարքն նոցա Միածնին շնորհեն, և առ (?)
առանձինն Բանի և այլ Քրիստոսի և այլ Փրկչին, մինչ զի
ըստ նոցա բանին ասիլ յամենեցուն ի նոցանէ միոյ ելոյ և
մի մի իւրաքանչիւր ի նոցանէն առանձինն իմանիլ և առան-
ձինն ունել առարկութիւն ըստ նորա լծորդութեանն։

3. Արդ լեզուացն դէպ է այսպիսեացն միայն ի միու-
թիւն երթալ, իսկ զբարսն իւրեանց և զմիտսն, որ զխորս
անդընդոցն յուզեալ քննեն, վրիպեալք ի միաւորութենէն
անկանել, ի բազմամասնեա Աստուծոյ դատաստանն խոշ-
տանկելոց, յաղագս սուտ զտեցելոցն և իմացելոցն նոցա ի
Քրիստոսէ, զոր և կրտսերագոյն քան զլրութիւն երեսուն
յաւիտեանցն, զորոյ ասեն և զառարկութիւն նորա յետ պակա-
սութեան և վասն եղելոյ «Իմաստութեանն» ախտին ինքեանք
խուզել և քննել վճեալ հաստատեն։ Ամբաստան լիցի իւր-
եանց իսկ մարգարէն, յորմէ զիմաստութիւնն ստացեալ
զայսպիսիսն իմացան, Հոմերոս, ասելով՝ «Թշնամի, ատելի է
նա ինձ նմանապէս երկուաւրինաց դժոխոց**, որ այլ իմն
թաքուցանիցէ ի մտի և այլ ինչ ասիցէ»։ Եւ զատի և կըշ-
տամբէ զամենայն շատ խաւսս զչարախրատս գիտնակա-
նացն, Սիմոնի զնոսա Կախարդին աշակերտս | ցուցեալ։ 114r.

Kap. LII.

1. Եւ կշտամբէ և զատի և զԵբիոնացիսն. զիա՞րդ կա-
րեն ապրել, եթէ ոչ Աստուած էր, որ զփրկութիւն նոցա ի

*) Ձեռագիրն ունի՝ «Անպտուղ»:

**) Lat. «Similiter atque fores inferorum».

1) Յովհ. ԺԹ. 34:

վերա երկրի գործէր. և կամ զիա՞րդ մարդ տանիւր զԱստուած, եթէ ոչ Աստուած տարեալ լինէր ի մարդն. և զիա՞րդ թողեալ լքցեն զմահուն ծնունդ, եթէ ոչ ի ծնունդ որ հրաշափառապէս Աստուծոյ ի նշան փրկութեան տուեցելոյ կուսին[1] ի ձեռն հաւատոյն վերստին ծնցին. և կամ զիա՞րդ զորդէգրութիւնն առցեն յԱստուծոյ յայսմ աշխարհիս, մարդկացեալք մնացեալք ի ծննդեան. և զիա՞րդ աւելի քան զՍողոմոն և աւելի քան զՅովնան ունէր[2] և Տէր էր, որ նոցին նոցա գոյացութեանն էր. եւ զիա՞րդ, որ ի վերա մարդւոյն հզաւրն էր, զայն որ ոչ միայն յաղթեալ մարդոյն՝ այլ և ունելով զնա ընդ իւրով իշխանութեամբն, պարտեաց և յաղթողին յաղթեաց և զյաղթեցեալ մարդն ի բաց արձակեաց, եթէ ոչ բունագոյն էր և հզաւր քան զյաղթեցեալ մարդն և լաւագոյն քան զմարդ ըստ նմանութեանն Աստուծոյ եղեալ և վեհագոյն։ Այլ ո՞ ոք իցէ, եթէ ոչ Որդին Աստուծոյ, որոյ և ըստ նմանութեանն եղև մարդն։ Եւ վասն այսորիկ ի վախճանին ինքն եցոյց զնմանութիւն Որդին Աստուծոյ, մարդ եղեալ, զառաջին ստեղծուածն յինքն ընկալեալ, որպէս ցուցաք յառաջ քան զայս գիրս։

114v. 2. Եւ դատի և փորձէ զայն|ոսիկ, որք զկարծիսն և զառ աչս երևումն ի ներքս մուծանեն։ Զիա՞րդ ճշմարտութեամբ նոքա ասեն խաւսել, յորժամ վարդապետն իւրեանց կարծիք և առ աչս երևումն էր. և զիա՞րդ հաստատուն ունել ի նմանէ կարեն, եթէ կարծիք և ոչ ճշմարտութիւն էր. և զիա՞րդ նոքա ճշմարտապէս փրկութիւն կարեն ընդունել, եթէ նա, յոր հաւատալն ասեն, զինքն կարծեաւք ցուցանէր։ Արդ կարծիք և ոչ ճշմարտութիւն ամենայն ինչ առ նոսա. խնդրեսցի, մի՞ գուցէ արդեւք թէև նոքա իբրու մարդիկ ոչ են, այլ սաղախնթոր քարուկ խզրատք (?), դուզնաքեայք մարդկան կարծիս ի բազմաց տանին։

3. Եւ դատի և կշտամբէ և զսուտ մարգարէսն, որք ոչ ընկալեալ յԱստուծոյ զմարգարէական շնորհքն և ոչ երկուցեալ յԱստուծոյ, կամ վասն սնապարծութեան և կամ վասն շահի իրիք և կամ այլ ինչ աւրինակով, ըստ ներգործութեան չարին, բաղբաղեալք զմարգարէանալն և սուտ խաւսին զԱստուծոյ։

1) Ես. է. 13—14: 2) Մատթ. ԺԲ. 41—42:

Kap. LIII.

1. Եւ դատի և որք զհերձուածսն գործեն, իբրու զի
թափուրք են յԱստուծոյ սիրոյն և զիւրեանց զշահ աւգտին
միայն գիտեն, այլ ոչ զմիութիւն եկեղեցւոյ. և վասն փոքր
և զուզնաքեայ պատճառաց զմեծ և զփառաւոր զմարմինն
Քրիստոսի բաժանեն և հատկոտորեն, որչափ նոցա գալ է
ի բաց բառնան, խաղաղութիւն խաւսելով | և պատերազմ 115r.
գործելով, արդարև ճշմարտապէս քամելով զմժղուկս և զուղտ
կլանելով[1]: Քանզի և ոչ մի ինչ այսքան կարէ ի նոցանէ
ուղղութիւն լինել, որքան հերձուածս և վնաս: Եւ դատի զա-
մենեսեան, որք արտաքոյ ճշմարտութեանն, այսինքն է, որք
արտաքոյ եկեղեցւոյ են: Իսկ նա և ոչ յումեքէ ոչ հարցա-
փորձեալ լինի, քանզի ամենայն ինչ նմա հաստատուն է ի
մի Աստուած յԱմենակալն, յորմէ ամենայն ինչն է հաւատն
ամբողջ, և ի Որդին Աստուծոյ Յիսուս Քրիստոս Տէրն մեր,
ի ձեռն որոյ ամենայն ինչն է և ի տնաւրէնութիւնք նորա,
ի ձեռն որոյ մարդն եղև Որդին Աստուծոյ, զտնաւրէնութիւն-
սըն Հաւրն և Որդւոյն մարմնագնացս խորանակս խառնելով
ըստ իւրաքանչիւր ազգի զմարդիկ, որպէս կամի Հայրն:

2. Գիտութիւն ճշմարիտ՝ առաքելոյն վարդապետութիւն
է. և սկզբնութիւնն նախնիութեանն՝ եկեղեցւոյ ժողով ընդ-
հանուր աշխարհ. ձև մարմնոյն Քրիստոսի՝ ըստ փոխանորդու-
թեան եպիսկոպոսացն, որոց նոքա ըստ տեղաց տեղաց եկե-
ղեցեաց ընձեռեալ աւանդեցին, եկեալ եհաս ի մեր պահ-
պանութիւն անեղծ, անփոփոխ գրոցն ամբողջ հետևաբա-
նութիւն, ոչ յաւելուած և ոչ պակասութիւն ընկալեալ և
ընթերցուած անխարդախ և որ ոչ դիւրաւ եղծանի, այն որ
առ ի գիրս պատմութիւնն է, | աւրինաւոր և նուագաւոր և 115v.
անվտանգ և անհայհոյ առանձինն. և սքանչելի սիրոյն պար-
գև, այն որ պատուականագոյնն է քան զգիտութիւն և փա-
ռաւորագոյն քան զմարգարէութիւնն և քան զամենայն զայլ
ևս շնորհսն լաւագոյն[2]:

---

1) Մատթ. ԻԴ. 24: 2) Բ. Կորնթ. Ը. 1. հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԳ:

Kap. LIV.

Վասն այսորիկ եկեղեցի ըստ ամենայն աւրինակի վասն
առ ի յԱստուածն սիրոյ բազմութիւն վկայից յամենայն
ժամանակի յուղարկէ առ Հայրն. այլոցն ամենեցուն ոչ միայն
իբրու զի ոչ ունին զտեսակս զայս ցուցանել յինքեան, այլ
և աղցաւոր ասեն զոլ զայսպիսի վկայութիւն, բայց զոլ
վկայութիւն ճշմարիտ զքարսն իւրեանց. եթէ ոչ մի ոք կամ
երկու երբէք յամենայն ժամանակի, յորմէ հետէ Քրիստոս
երևեցաւ ի վերայ երկրի, հանդերձ ի մէնջն վկայիւք ողոր-
մութիւն կրեաց, զնահատակսն բառնալ զանուանն, հանդերձ
տարեալ լիցի, իբրու թէ յաւելուած իմն շնորհեալ պարգևի
նոցա։ Իսկ զնահատակսն հալածելոցն վասն արդարութեան[1]
և զամենապատիկ տանջանսն կրիցելոցն և մահացելոցն վասն
առ ի յԱստուածն սիրոյ և վասն խոստովանութեան Որդւոյն
նորա, միայն եկեղեցի մաքրապէս բարձեալ կրէ, հանապա-
զաւր յապաւելով և կոճոպելով և անդէն վաղվաղակի աճե-
ցուցանելով զանդամսն և ամբողջ լինելով, որպէս և գաղա-
116r. փար|ն իւր կինն Ղովտա աղարձան[2]. Նախկին մարգարէ-
իցն նմանապէս հալածեալ որպէս, Տէրն ասէ՝ «Քանզի այս-
պէս հալածեցին զյառաջս քան զձեզ մարգարէսն»[3]. վասն
զի նորոգապէս, այլ սակայն նոյն Հոգի հանգուցեալ ի նո-
սա[4], յայնցանէ, որք ոչ ընդունէին զԲանն Աստուծոյ, հա-
լածեալք լինէին։ Մարգարէիցն հանդերձ այլովքն և զայս
մարգարէացեալ, զի յորոյ վերա հանգիցէ Հոգին Աստուծոյ
և լուիցեն բանի Հաւրն և ըստ զաւրութեանն ծառայեսցեն
նմա, հալածեսցին և քարկոծեսցին և սպանցին. քանզի յին-
քեանս զամենեսին զայսոսիկ յառաջագւոյն զաղափարէին
մարգարէքն վասն սիրոյն Աստուծոյ և վասն Բանին նորա։

Kap. LV.

1. Քանզի իբրու զի անդամք էին և նոքա Քրիստոսի, մի մի իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէն ըստ որում անդամ՝

---

1) Մատթ. Ե. 10: 2) Ծննդ. ԺԹ. 26: 3) Մատթ. Ե. 12:
4) Ա. Պետր. Դ. 14:

ըստ այսմիկ և զմարգարէութիւնն յայտնի երևեցուցանէր․
ամենեքին և բազումքն զմի յառաջագոյն տպաւորէին և
զմին յառաջագոյն ազդէին։ Զորաւրինակ ի ձեռն միոյս
անդամոց ներգործութիւն ամենայն մարմնոյս ցուցանի,
իսկ տեսակ բոլոր մարդոյն ի ձեռն միոյ ոչ ցուցանի ան-
դամոյ, այլ ի ձեռն ամենեցուն, այսպէս և մարգարէքն ամե-
նեքին զմին ձևացուցանէին, բայց մի մի իւրաքանչիւր | որք 116v.
ի նոցանէն, ըստ որում էրն անդամ, ըստ այսմիկ զտնաւրէ-
նութիւնն լնոյր և զըստ այսմիկ անդամի զգործն Քրիստոսի
մարգարէանայր։ Քանզի որք փառաւորն տեսանէին զնա,
զելն նորա առ Հայր յաջակողմանս զկայն տեսանէին, իսկ
ի վերա ամպոցն իբրև որդի մարդոյ, զի գայցէ [1], և ասելով
յաղագս նորա՝ «Հայեսցին և տեսցեն, յոր խոցեցինն» [2], զգա-
լուստն նորայ ասէին, յաղագս որոյ ինքն ասէ․ «Իսկ արդ
արդեւք որդի մարդոյ եկեալ գտցէ հաւատս ի վերա երկրի» [3]։
Յաղագս որոյ և Պաւղոս ասէ․ «Զի թէ իրաւունք են Աստուծոյ
հատուցանել այնոցիկ, որք նեղեն զձեզ նեղութիւն և ձեզ
նեղելոցդ հանգիստ ընդ մեզ ի յայտնութեան Տեառն
Յիսուսի յերկնէ, հանդերձ հրեշտակաւք զաւրութեան իւրոյ
և հուր բոցոյ» [4]։ Իսկ որք դատաւորն ասեն զնա և աւր
Տեառն իբրև զհնոց բորբոքեալ, այն որ «Ժողովէ զցորեանն
յշտեմարանն և զյարդն այրեսցէ անշէջ հրով» [5], սպառ-
նայեն անհաւատից, յաղագս որոյ և ինքն Տէրն ասէ, որք
դատաստան պահանջեսցեն ատակմանն․ «Երթայք յինէն,
նզովեալք, ի հուրն յաւիտենական, զոր պատրաստեաց Հայրն
իմ սատանայի և հրեշտակացն նորա» [6]։ Եւ առաքեալն նմա-
նապէս ասէ․ «Որք դատաստան պահանջեսցեն ատակման
յաւիտենա|կան յերեսաց Տեառն և ի փառաց զաւրութենէ 117r.
նորա, յորժամ եկեսցէ փառաւորել ի սուրբս իւր և սքան-
չելի լինել ի հաւատացեալսն» [7]։ Եւ որք ասենն՝ «Ազնիւ է
գեղեցկութեամբ, քան զորդիս մարդկան» [8], և՝ «Իւղ ցնծու-
թեան առաւել քան զընկերս քո» [9], և՝ «Ած զսուր ի վերայ

1) Հմմտ. Ես. Զ. 1., Յովհ. ԺԲ. 41., Սաղմ. ՃԹ. 1., Դան. Է. 13։
2) Զաք. ԺԲ. 10։ 3) Ղուկ. ԺԸ. 8։ 4) Բ. Թեսաղ. Ա. 6—8։
5) Մատթ. Գ. 12 եւ Ղուկ. Գ. 17։ 6) Մատթ. ԻԵ. 41։ 7) Բ.
Թեսաղ. Ա. 9—10։ 8) Սաղմ. ԽԴ. 3։ 9) Սաղմ. ԽԴ. 8։

ազդերդ քո հզաւրագնութեանդ քում և գեղեցկութեան քում, և լարեա և ուղղեա և թագաւորեա վասն ճշմարտութեան, հեզութեան և արդարութեան»[1] և որ ինչ միանգամ այլ ինչ այսպիսի ասացեալ է յաղագս նորայ արքայութեանն, զգեղեցկութիւն նորա և զազնուութիւն և զցնծութիւն նորա առաւել փայլատակէ և զանցուցանէ, քան զամենեցուն, որք ակն ունէին թագաւորութեան նորա, զեկուցանէին, զի որք լսէինն՝ ցանգասցին անդ գտանիլ և զհաճոյսն Աստուծոյ արասցեն։

2. Իսկ զարձեալ որք ասենն՝ «Եւ մարդ է, և ո՞ ծանիցէ զնա»[2], և՝ «Մերձեցայ առ կինն մարգարէ և ծնաւ որդի և կոչի անուն նորա Սքանչելի Խորհրդական, Աստուած Հզաւր»[3], և զայն, որ ի կուսէն Էմանուիլն[4] քարոզելով, զմիութիւն Բանին Աստուծոյ առ ստեղծուածն իւր յայտնէին, զի Բանն մարմին եղիցի և Որդին Աստուծոյ որդի մարդւոյ. մաքուրն մաքրապէս զմաքուրն բացեալ արգանդ, զայն, որ վերստին ծնանէր զմարդիկ յԱստուած, զոր
117v. ինքն սուրբն | արար և եղեալ այս ինչ, որ մեքս եմք, Աստուածն հզաւր, և անպատմելի ունի զազգատոհմն[5]։ Եւ որք ասէինն՝ «Տէր ի սիոնէ բարբառեցաւ և յԵրուսաղեմէ ետ զձայն իւր»[6], և՝ «Ծանաչելի և գիտելի ի Հրէաստանի եղիցի Աստուած»[7], զայն, որ ի Հրէաստանէ գալուստն նորայ է, նշանակէին։ Իսկ որ վաղն ասէին՝ «Ի հարաւոյ գոլ զԱստուած և ի լեառնէ Փարանայ զգալուստն նորա»[8], զայն որ ի Բեդղեհէմ էր, ասէին, որում ցուցաքն յառաջ քան զայս գիրս, ուստի և նահապետն, որ հովուէր զժողովուրդն Հաւրն, եկն ահա։ Իսկ որք ասէինն զգալուստն նորա «Վազեսցէ կաղն իբրև զեղջերու և պարզ լիցի լեզու կակազոտաց և բացցին աչք կուրաց և ականջք խլից լուիցեն»[9] և «Ձեռք լքեալք և ծունկք լուծեալք հզաւրասցին»[10] և «Յարիցեն ի շիրիմս մեռեալք»[11] և՝ «Սայ զտկարութիւնս մեր էառ և զհիւանդութիւնս մեր էբարձ»,[12] զառ նովաւ բժշկութիւնսն

1) Սաղմ. ԽԴ. 4—5: 2) Երեմ. ԺԷ. 9: 3) Ես. Ը. 3., Թ. 6: 4) Ես. Է. 14: 5) Ես. ԾԳ. 8: 6) Ամովս. Ա. 2., Յովէլ Գ. 16: 7) Սաղմ. ՀԵ. 2։ 8) Ամբակ Գ. 3: 9) Ես. ԼԵ 5—6: 10) Ես. ԼԵ. 3: 11) Ես. ԻԶ. 19։ 12) Ես. ԾԳ. 4:

ճղեալս քարոզեցին։

3. Իսկ ոմանք գձուձ և անարգ և անփառաւոր և գի-
տող բերել ցաւոց[1] և նստեալ ի վերայ յաւանակի իշոյ
եկեսցէ յԵրուսաղէմ[2], զթիկունս իւր տացէ ի հարուածս և
ծնաւտ իւր յապտակս[3], և իբրև զոչխար ի սպանդ ածեալ[4],
և քացախ և լեղի արբուցեալ[5], և մերձաւոր սիրելեացն
լքեալ թողեալ լիցի[6], և պրկեալ տարածեալ զձե|ռսն իւր 118r.
զաւր բոլոր[7] և ի տեսողացն ծաղր կատականաց եղեալ և
ի նախատանս մատնեալ և բաժանեալ լինէր հանդերձն նո-
րա և ի վերա պատմուճանին նորա արկեալ լինէր վիճակ և
ի հող մահու իջեալ[8], և զամենեսին զայսպիսիս ասելով,
այն որ ըստ մարմնոյն գալուստն նորա էր, զի եմուտն յԵ-
րուսաղէմ, յորում զչարչարանսն կրելով և խաչելով համբեր
զամենայն զյառաջասացեալսն՝ մարգարէանային։ Իսկ որք
ասէինն՝ «Յիշեաց Տէր սուրբն Իսրայէլի զմեռեալսն իւր,
զյառաջ ննջեցեալսն ի հող երկրի և էջ առ նոսա՝ հանել
զնոսա, ապրեցուցանել զնոսա», զպատճառսն հատուցին,
վասն որոյ կրեացն զայս ամենայն։ Իսկ որք ասէին. «Յայնմ
աւուր, ասէ Տէր, մտցէ արեգակն ի միջաւրէի և խաւարեսցի
ի վերայ երկրի աւր լուսոյ և դարձուցից զտաւնսն ձեր ի
սուգ և զամենայն երգս նոցա ի կոծ»[9], զայն որ ի վեց
ժամէն խաչեցելոյ նորայ զմուտն արեգական երևելագոյնս
ազդեցին։ Եւ զի յետ լինելոյն այսորիկ այն, որ ըստ աւրինաց
տաւնքն նոցա էին և երգ, ի սուգ և ի կոծ եղեն, մատնելոց
նոցա հեթանոսաց, և ևս երևելագոյն զնոյն զայս Երեմիայ
ազդեաց, այսպէս ասելով յաղագս Երուսաղէմի. «Թափուր
եղև, որ ծնանէրն. | ձանձրացաւ հոգին նորա, եմուտ արե- 118v.
գակն նմա մինչդեռ հասարակ աւր էր. յամաւթ եղև և նա-
խատեցաւ, զմնացորդսն նորա ի սուր արկից դէմ յանդիման
թշնամեացն իւրեանց»[10]։

4. Իսկ որք դարձեալն ասէին զնա ննջեալ և ի քուն
լինել և յառնել, զի Տէր աւգնական եղև նորա[11] և հրաման

1) Ես. ԾԳ. 3: 2) Զաք. Թ. 9: 3) Ես. Ծ. 6: 4) Ես. ԾԳ. 7: 5) Սաղմ. ԿԸ. 22: 6) Սաղմ. Լէ. 12: 7) Ես. ԿԵ. 2: 8) Սաղմ. ԻԱ. 8, 16 եւ 19: 9) Ամովս. Ը. 9—10: 10) Երեմ. ԺԵ. 9: 11) Սաղմ. Գ. 6:

*տալով իշխանացն երկնից բանալ զյաւիտենական դրունսն,
զի մտցէ Թագաւորն փառաց[1], զյարութիւն նորա ի մեռե-
լոցն ի Հաւրէ և ի յերկինս վերանալն քարոզեցին։ Իսկ յա-
սելն՝ «Ի ծագաց երկնէ ելն նորա և հանգիստ պատահման
նորա մինչև ի ծագս երկնի և ոչ ոք Թաքիցէ ի տապոյ նո-
րա»[2], վասն զի անդր համ(բ)արձաւ ու(ս)տի և էջն և ոչ
ոք յարդարադատութենէն նորա ճողոպրել կարասցէ, զե-
կուցանէին։ Եւ որք ասէին. «Տէր Թագաւորեաց, բարկասցին
ժողովուրդք, որ նստիդ ի վերա քերովբէից շարժեսցի եր-
կիր»[3], զայս յետ վերանալոյ նորա զեղեալ բարկութիւնն
ի վերայ այնոցիկ, որ ի նայն հաւատացին յամենայն ժողո-
վրդոց և զշարժումն ամենայն երկրի ի վերա եկեղեցւոյ,
մարգարէանային։ Եւ զայս, զի դայցէ նա յերկնից հանդերձ
հրեշտակաւք զաւրութեան, շարժեսցի ամենայն երկիր, որպէս
ինքն ասէ. «Եղիցի շարժումն մեծ, որպէս զի ոչ իցէ եղեալ
119r. ի սկզբանէ»[4]. և դարձեալ յաս|ելն՝ «Ո՞ է, որ դատին, ընդ-
դէմ կայցէ. և ո՞ է որ արդարանայն, մերձեսցի յոգին Տեա-
ռըն» և՝ «Վայ ձեզ, զի ամենեքին հնասջիք, իբրև զհանդերձս,
և ցեց ուտէ զձեզ»[5] և «Խոնարհեսցի ամենայն մարմին, և
բարձրասցի Տէր միայն ի բարձրացեալս»[6], զի յետ չարչա-
րանացն և վերանալոյն զամենայն զհակառակորդսն նմա ընդ
ոտիւք դիցէ նորա Աստուած, եւ նա առաւել քան զամենե-
սին բարձրասցի, և ոչ ոք իցէ որ արդարանայցէ և կամ
բաղդատիցի։*

*5. Եւ որք ասէին դնել Աստուծոյ ուխտ կտակարա-
նիս մարդկան, ոչ որպէս եդն ընդ հարսն ի լերինն ի Քո-
րէբ[7], և սիրտ նոր և ոգի նոր տալ մարդկան[8], և դարձեալ՝
«Մի՛ յիշէք զյառաջագոյնսն և զ՚ի սկզբանէսն մի՛ ընդ միտ
ածէք. ահա առնեմ նոր, որ այժմ ծագեսցէ և ծանիջիք. և
արարից յանապատի ճանապարհս և յանջրդոջ գետս՝ ար-
բուցանել զազգն իմ ընտրեալ, զժողովուրդն իմ, զոր ստա-
ցայ՝ զառաքինութիւնս իմ պահել[9]», զազատութեանն զնոր
կտակարանն երևելապէս ազդէին և զնոր զգինին, զայն որ*

---

1) Սաղմ. ԻԳ. 7 եւ 9: 2) Սաղմ. ԺԸ. 6։ 3) Սաղմ. ՂԸ. 1։ 4) Մատթ. ԻԴ. 21: 5) Ես. Ծ. 8—9: 6) Ես. Բ. 17: 7) Երեմ. ԼԱ. 31—32։ 8) Եզեկ. ԼԶ. 26։ 9) Ես. ԽԳ. 19—21:

ի նոր տիկսն[1] հաւատացեալ լինէր, զայն որ Քրիստոսիւ
հաւատն, ծագեալ եղև յանապատի ճանապարհ արդարութեան
և յանջրդող գետս Հոգւոյն Սրբոյ, արբուցանել զազգն ընտ-
րեալ յԱստուծոյ[2], զոր արարն զառաքինութիւնսն նորայ |
պատմել, այլ ոչ հայհոյեն զայսոսիկ զարարողն զԱստուած: 119v.

6. Եւ զայլն ևս զամենայն, որ ինչ միանգամ ի ձեռն
այսքանեացս ցուցաք զմարգարէսն, զի ասացին, հոգևորա-
կան արդարև պատմեցէ իւրաքանչիւր ոք զասացելոցն՝ յոր
ասացեալն է ձև կերպարանաց անաւրէնութեանն Տեառն և
ամբողջ ի բանն գործոց արդեանցն Որդւոյն Աստուծոյ ցու-
ցեալ, ի նոյն Աստուածն գիտացեալ, և միշտ զնոյն զԲանն
Աստուծոյ իմացեալ. զի թէպէտև այժմ երևեցաւ մեզ, և միշտ
զնոյն հոգին Աստուծոյ ծանուցեալ. զի թէպէտև ի վախ-
ճան ժամանակաց նորոգապէս հեղաւ ի վերա մեր, և
ի ծննդենէ աշխարհի մինչ ի վախճան զնոյն զմարդ-
կութիւն, յորմէ որք հաւատանն Աստուծոյ և երթան
զհետ Բանի նորա, առ ի նմանէն հասանեն փրկութեան:
Իսկ որք ի բացն կան յԱստուծոյ և քամահեն զպատուի-
րանաւքն նորա և ի ձեռն գործոցն անարգեն զԱրարիչն
և բարւոք կամաց հայհոյեն զկերակրող սնուցիչն, յիրաւի
անձանց իւրեանց համբարեալ կուտեսցեն դատաստանս[3]:
Այսպէս դատի նա զամենեսին և ինքն ոչ յումեքէ ոչ լինի
դատեալ, ոչ զիւր զհայրն հայհոյելով և ոչ զանաւրէնութիւնսն
նորա անգոսնելով, և ոչ զհարցն ամբաստան լինի, և ոչ
զմարգարէսն անպատուէ, կամ յայլմէ Աստուծոյ ասելով
զնոսա, և կամ դարձեալ յայլմէ | գոյացութենէ եղանիլ 120r.
զմարգարէութիւնսն: Ասասցուք առ ամենայն աղանդսն, և
նախ առաջին առ Մարկիոնայսն, և որք նմանապէս նոցա
յայլմէ Աստուծոյ ասեն գոլ զմարգարէութիւնսն, ընթերցա-
րո՛ւք խնամաբար զառաքելոցն աւետարանն մեզ տուեալ,
և ընթերցարո՛ւք խնամաբար զմարգարէութիւնսն, և գտջիք
զամենայն զգործն և զամենայն զվարդապետութիւնն և զա-
մենայն զչարչարանսն Տեառն մերոյ յառաջագւոյն ասացեալ
ի նոսա:

---

1) Մատթ. Թ. 17: 2) Ա. Պետր. Բ. 9: 3) Հռովմ. Բ. 5:

Kap. LVI.

1. Ապա եթէ ի միտ անցցի ձեզ խորհուրդն այն, թէ
զի՞նչ նորոգ Տէրն եկն և եբեր, ծաներո՛ւք, զի զամենայն
նորոգութիւն եբեր՝ զինքն բերեալ, զյառաջ քարոզեալն։
Քանզի այս յառաջագւոյն քարոզիւր, զի նորոգութիւնն ե-
կեսցէ վերըստին նորս անելով և վերըստին արծարծելով
զմարդն։ Քանզի թագաւորի գալուստ յառաքելոց ծառայիցն
յառաջագւոյն պատմի՝ ի պատրաստութիւն հանդերձելոցն
ընդունել զիւրեանց զՏէրն. իսկ եկեալ թագաւորին և յառաջ
քարոզեցելոյ խնդութեանն լցեալ ծառայիցն և ի նմանէն
հասեալ ազատութեան, և ընկալեալ երեսաւք զտեսումն նորա,
և լուեալ զբան նորա, և վայելեալ ի պարգևս նորա, ոչ ևս
120v. խնդրեսցի՝ զինչ նոր եբեր թագաւորն արտաքոյ քան զա|յն,
որ յառաջագւոյնն քարոզեցին զգալուստն նորա, առ այնոսիկ
որ միտս ստացեալ ունին. քանզի զինքն եբեր և զյառաջ
ազդեալ բարիսն, յորս ցանկային հրեշտակքն յառել [1], պար-
գևեաց մարդկան։ Քանզի էին ծառայքն յայնժամ սուտք և
ոչ ի բնէ յաւագէն առաքեալք, եթէ ոչ Քրիստոս եկեալ այս-
պիսի, որպիսի յառաջագոյնն ազդիւր, ելից կատարեաց զբանն
նոցա. վասն որոյ և ասէր. «Մի՛ կարծէք, եթէ եկի խափա-
նել զաւրէնսն և զմարգարէսն. ո՛չ եկի լուծանել, այլ լնուլ.
քանզի ամէն ասեմ ձեզ, մինչ անցցէ երկին և երկիր, և յովտ
մի մի գիծն ոչ անցցէ յաւրինացն, մինչ ամենայն եղիցի» [2]։
Քանզի զամենայն նա ելից գալստն և լնու յեկեղեցւոջն մինչ
ի վախճան զյառաջ ազդեցեալն յաւրինաց՝ զնոր Կտակարանն։
Ըստ որում և առաքեալն նորա Պաւղոս ասէ յառ Հռովմայե-
ցիսն, եթէ «Այժմ ահա առանց աւրինացն արդարութիւնն
Աստուծոյ երևեալ է, վկայեալ յաւրինացն և ի մարգարէից,
քանզի արդարն ի հաւատոց կեցցէ» [3]. Եւ սոյն ինքն այս, եթէ
արդարն ի հաւատոց կեցցէ, ի ձեռն մարգարէիցն յառա-
ջագւոյն ասացեալ էր։

2. Արդ՝ ուստի՞ կարէին յառաջագւոյն ասել մարգարէքն

---

1) Ա. Պետր. Ա. 12։ 2) Մատթ. Ե. 17—18։ 3) Հռովմ. Գ. 21., Ա. 17. համմտ. Ամբակ. Բ. 4։

զԹագաւորին զգալուստն, և զայն, որ ի նմանէն հանդերձեալն էր, զի տացի ազատութիւն յառ|աջագոյն աւետարա- 121r.
նիլ և զամենայն զ'ի Քրիստոսէն գործեցեալ բանիւ և գործով, և զչարչարանսն նորա յառաջագոյն քարոզել և զնոր զկտակարանսն յառաջագոյն պատմել, եթէ յայլմէ Աստուծոյ զմարգարէական զշնչումնն ընկալեալ էին, անգիտելով զանանուանելի զՀայրն, ըստ ձերում բանին, և զարքունիսն և զտնաւրէնութիւնսն նորայ, զորս Որդին Աստուծոյ ի վերջին աւուրս եկեալ յերկիր ելից: Քանզի ոչ ըստ հանդիպութեան միաբանութեան լինել այսպիսիս կարէ ասել, իբրու թէ ի մարգարէիցն յաղագս այլոյ ուրումն ասացելոյ և նմանապէս դիպելոյ Տեառն: Քանզի ամենեքին մարգարէքն զնոյն զայս մարգարէանային: Արդ՝ եթէ դէպ եղև և պատահեցին ումեք ի նախնեացն այսոքիկ, ոչ ևս, որք զկնի նոցա, մարգարէանային ի վախճան ժամանակացն հանդերձեալ էր լինել այսոքիկ: Եւ ի վերայ այսորիկ ևս ոչ ոք է ի հարցն և ոչ ի մարգարէիցն և ոչ ի նախնեացն Թագաւորաց, առ որ թէ յիրաւի եղև ինչ յայսցանէ, այլ ամենեքին էր ոք, որ զչարչարանսն Քրիստոսի յառաջագոյն մարգարէանայր, իսկ ինքեանք ըստ չարչարելն նմանապէս ասացելոցս արտաքոյ էին քարոզել նախկին:
Եւ նշանքն յառաջասացեալքն ի վերայ տէրուն|եան չարչա- 121v.
րանացն, ի վերայ միոյ ուրուք այլոյ ոչ եղեն. քանզի ոչ արեգակն ի միջաւրէի եմուտ ի վերայ ուրուք ի նախնեացն մեռելոց, և ոչ պատառեցաւ վարագոյրն, և ոչ երկիր շարժեցաւ և վէմք պատառեցան, և ոչ մեռեալք յարեան, այլ և ոչ յերրորդում աւուր ոք ի նոցանէն յարեաւ, և ոչ ի վեր համբարձելոյ ումեք բացան երկինք, և ոչ յանուն ուրուք այլոյ հաւատացին հեթանոսք, և ոչ մեռեալ ոք ի նոցանէն և յարուցեալ եբաց զնոր ազատութեանն զկտակարան: Արդ՝ ոչ յա[illegible] այլոյ ուրուք, այլ յաղագս Տեառն, յորոյ վերայ եկին ամենայն յառաջասացեալ նշանքս, ասէին մարգարէքն:

3. Իսկ եթէ, հրէից ջատագով լինելով, զայն, որ յետ ի Բաբելոնէ գաղթի փոխաբանութեան զյարութիւնն տաճարին զեղեալն առ Զաւրաբաբելիւ և զյետ եւթանասուն ամի զէջ ժողովրդեանն ասասցէ գոլ զայս զնոր կտակարանս, գիտասցէ, զի քարեղէն տաճարն վերստին շինեցաւ յայնժամ, քանզի տակաւին ևս ի քարեղէն տաճարսն զտուեալ

աւրէնսն պահէին, և Նոր կտակարան տուաւ և ոչ մի, այլ
որ ի ձեռն Մովսէսի աւրինադրութիւնն տուեալ, այնու վա-
րէին մինչ ցգալուստն Տեառն։ Իսկ ի Տեառնն ի գալստենէ
122r. *Նոր Կտակարան, որ զաստացեալսն | աւանդէր և յերաշխէր և*
ընձեռէր և կենարար աւրէնքն յամենայն ել երկիր, որպէս
ասացին մարգարէքն, եթէ «Ի Սիովնէ ելցեն աւրէնք և բան
Տեառն յԵրուսաղէմէ, և յանդիմանեսցէ զժողովուրդ բազում
և հատցեն զխարբս իւրեանց ի խոբս, և զսուինս իւրեանց
ի մանգաղս, և ոչ ևս ուսցին տալ պատերազմ»[1]*։ Արդ՝ եթէ*
այլ ինչ աւրէնք և բանք ելեալ յԵրուսաղէմէ զայսքան խա-
ղաղութիւն արար ընդունողացն զնա հեթանոսաց, ի ձեռն
որոց յանդիմանէ զյիմարութեան և զանխտրութեան զժողո-
վուրդն զայն, դէպ է յաղագս այլոյ ուրուք ասել զմարգա-
րէսն։

4. Ապա եթէ ազատութեան աւրէնք Բանն Աստուծոյ
է, յԵրուսաղէմէ ելելոց առաքելոցն քարոզեալ յամենայն
երկրի, զայսքան փոփոխումն արար, մինչ զի զխարբս և
զսուինս զպատերազմականս ի խոփս կազմեալ դարձոյց Նա
և ի մանգաղս, զոր պարգևեաց առ ի հնձել զցորեան, ի գոր-
ծիս խաղաղականս շրջեցին և ոչ ևս գիտեն պատերազմ
տալ, այլ տանջանս կրելով և զմիւսն ևս առ նմին ի վերայ
մատուցանեն զծնաւտ[2]*, ոչ յաղագս այլոյ ուրուք ասացին*
մարգարէքն զայսոսիկ, այլ յաղագս արարողին զայսոսիկ։ Եւ
սա է Տէրն մեր. և ի սմայ է բանն ճշմարիտ, զի Նա է, որ զա-
122v. *բաւրն | արար, և զմանգաղն ի վերայ եբեր. այսինքն զառա-*
ջին մարդւոյն զսերմն, որ է ըստ Ադամա ստեղծուածն և
զվախճան ժամանակացն ի ձեռն Բանին ժողովեալ պտղա-
բերութիւնն։ Եւ վասն այսորիկ, քանզի զսկիզբն ընդ վախ-
ճանն եհար զերկուցուն, իբրու զի Տէր էր, ի վախճանի զա-
բաւրն եցոյց՝ փայտ միաւորեալ ընդ երկաթ, և այսպէս
մաքրելով զերկիր. զի կարծր և հաստատուն Բանն միաւոր-
եալ ընդ մարմնի և ձևով այսուիկ կառուցեալ ընդ նմա,
մաքրեաց զնիւթական երկիրս. և ի սկզբան անդ զմանգաղն
յառաջագւոյն գաղափարէր ի ձեռն Հաբէլի, նշանակելով
զարդար ազգի մարդկան զժողովումն. «Քանզի ահա, ասէ,

---

1) Ես. Բ. 3—4 եւ Միք. Դ. 2—3: 2) Մատթ. Ե. 39:

որպէ՛ս արդարն կորեաւ և ոչ ոք հայի տեսանել. և արք ար-
դարք սպանին և ոչ ոք սպասէ սրտիւ իւրով»[1]։ Եւ այսո-
քիկ Յաբէլ յառաջագոյն վարժեցաւ և կրթութիւն էառ
իսկ ի մարգարէսն վերստին քարոզեցաւ և ի Տեառնէն
քարոզեցաւ, և ի վերայ մեր, զնոյն զհետ երթալոյ մարմնոյս
գլխոյ զգլխոյն։ Եւ առ այնոսիկ, որք յայլմէ Աստուծոյ զմար-
գարէսն ասեն և յայլմէ Հայրէ զՏէրն մեր, այսպիսիքս յար-
մարեցին, եթէ իցէ երբէք դադարեցին յայսքան անուսում-
նութենէ անխորհրդութեանս։ Քանզի վասն այսորիկ և աշ-
խատիմք ես, և ջան երկոց ի վերայ արկան|եմք ի գրոցն 123r
ցուցի, զի ի ձեռն նոցա ճառիցն պատկառեցուսցուք զնոսա,
որչափ մեր գալ է, դադարեցուսցուք ի բազում հայհոյու-
թեանց և յերկուց Աստուածոց մոլեկան կռագործութենէն։

Kap. LVII.

1. Իսկ առ այնոսիկ դարձեալ, որք ի Վաղենտինայն
են, և զայլ ևս ստանուն գիտնականսն, զայնոսիկ որ է եր-
բեմն, զի ի բուն աւագութենէն է ինչ որ ի գիրս կա ասիլ,
ասեն, վասն անտուստ սերման զաւակի և է երբեմն, զի
ի միջոցէն ի ձեռն մաւրն Պրունիկա և զյոլովագոյնսն յԱշ-
խարհարարէն, յորմէ և առաքեցանն, ասասցուք, կարի յոյժ
անասնական և անխորհուրդ գոլ յայսքան տարակուսանս ա-
ծել զՀայրն բոլորեցուն, իբրու ոչ առանձինն կալեալ գործիս,
ի ձեռն որոց մաքրապէս այնք որ ի լրութեանն զեկուսցի։
Քանզի յումմէ՞ երկնչէր, զի մի ազատաբար և անխառնակա-
բար յայնմանէ, որ ի նուազութեանն և յանգիտութեանն
եղելոյ ոգւոյն առանձնապէս զեկուսցէ զ(կ)ամսն նորա. կամ
երկնչէր և կասկածէր, մի՛ գուցէ բազումք ապրեսցին, բազ-
մացն մաքրապէս լուեցելոյ զճշմարտութիւնն, և կամ դար-
ձեալ (ոչ?) կարէր ինքն անձին կազմել, որք զգալուստ
զՓրկչին յառաջագոյն պատմեցին։

2. Իսկ եթէ այսր եկեալ Փրկիչն իւր առանձինն առա-
քեալս արձակեաց յաշխարհս, որ մաքրապէս յայտնի զգա-
լուստն նորա | պատմեցին և զկամս Հաւրն ուսուցանէին և 123v

---

1) Ես. Ծէ. 1:

ոչ միով իւիք ոչ հաւասարէին ո՛չ ընդ հեթանոսացն և ո՛չ ընդ հրէիցն վարդապետութիւն, ևս կարի քաջ, որ ի լրութեանն էր, զիւրսն առանձինն քարոզս արձակէր, որք յաշխարհ զգալուստ Նորա զեկուցանէին, ոչ միով իւիք միաբանութիւն ոչ ունէին ընդ Դասարար Արարիչն մարգարէութիւն։ Իսկ եթէ իներս ի լրութեանն էր, վարեցաւ ի կիր առեալ այսոքիւք, որ ըստ աւրինացն էին մարգարէքն, և ի ձեռն Նոցա զեցուցանէր զիւրսն, ևս կարի առեալ հնարէր, այսր եկեալ, Նոքիմբք այսոքիւք վարիլ վարդապետաւք և ի ձեռն Նոցա քարոզեաց մեզ զաւետարանն։ Արդ՝ մի՛ ևս զՊետրոս և զՊաւղոս և զայլ ևս զառաքեալսն ասասցեն քարոզել զճշմարտութիւնն, այլ զդպիրսն և զփարիսեցիսն և զայլսն, ի ձեռն որոց աւրէնքն պատմեցան։ Ապա եթէ ոք իւրոյ յատուկ գալստեանն առանձին առաքեալս արձակեալ հոգւովն ճշմարտութեան և ոչ հոգւովն մոլորութեան, զնոյն զայս և ի մարգարէիցն արար. քանզի միշտ նոյն ինքն Բանն Աստուծոյ։ Եւ զի եթէ այլ որ ի բուն իշխանութենէն հոգին էր, ըստ որդէգրութեանն Նոցա՝ հոգի լուսոյն և հոգի ճշմարտութեան և հոգի կատարելութեան և հոգւ գիտութեան, իսկ այն որ ի Դասարար Արարչին էր՝ հոգի անգիտութեան և պակասութեան և մոլորութեան | . . . . . *։

Kap. LVIII.

124r. 1. . . . . Ի Հաւրէն իւրմէ և ոչ յայլմէ և յայլմէ գոյացութենէ, այլ ի միոջէ և ի նոյն Հաւրէ, և ոչ այլ ոք այն է, որ զաշխարհս արար, այլ վիւր զՀայրն ուսոյց՝ այսպէս. «Էր ումն տանուտէր, որ տնկեաց այգի և ցանկով փակեաց և փորեաց ի Նմա գուբ և շինեաց աշտարակ և ետ ի ձեռս մշակաց և անց գնաց։ Եւ յորժամ մերձեցաւ ժամանակ պտղոյն, առաքեաց զծառայսն իւր առ մշակսն՝ առնուլ զպտուղ Նորա. և առեալ մշակացն զծառայսն, զումն տանջեցին և զումն սպանին և զումն քարկոծեցին։ Ապա դարձեալ

---

*) Es fehlen zwei Blätter, bis Ende des Kapitels und einige Worte aus dem folgenden 58. Kapitel. Die Seitenzahlen der Handschrift behalten wir trotzdem bei.

առաքեաց այլ ծառայս յոլովս քան զառաջինսն, և արարին
ընդ նոսա նոյնպէս։ Յետոյ առաքեաց նոցա զորդին, ասելով՝
Թերևս զանգիտեսցեն յորդւոյն իմմէ։ Իսկ մշակքն տեսեալ
զորդին, ասեն՝ սա է ժառանգն, եկա՛յք սպանցուք զսա և
կալցուք զժառանգութիւն սորա. և առեալ սպանին զնա և
հանին արտաքո այգւոյն։ Արդ՝ յորժամ եկեսցէ Տէր այգւոյն,
զի՞նչ արասցէ մշակացն այնոցիկ։ Պատասխանի ետուն
հրէայքն. զչարսն չարապէս կորուսցէ զնոսա և զայգին
տացէ այլոց մշակաց, որք հատուսցեն նմա զպտուղս ի ժա-
մանակս իւրեանց»[1]։ Դարձեալ Տէր. «Ո՛չ երբէք ընթերցա-
րուք, զքարն զոր ապականեցին շինողքն, նա եղև գլուխ
անկեան։ Ի Տեառնէ եղև սա, քանզի սքանչելի էր | յաչս 124v.
մեր»[2]։ «Վասն այսորիկ ասեմ ձեզ, եթէ բարձցի ի ձէնջ
արքայութիւն Աստուծոյ և տացի ազգի, որ առնէ զարդա-
րութիւնս նորա»։ Ի ձեռն որոց հաւաստի եցոյց իւրոց
աշակերտացն զմի և զնոյն տանուտէր, այսինքն է զմի
Աստուած Հայր, որ ի ձեռն իւր զամենայն ինչն արար, և
զանազանս և ազգի ազգի մշակս, զոմանս թշնամանողս և
անբարտաւանս և անպտուղս և տիրասպանս, և զոմանս՝ որք
ամենայն հնազանդ հլութեամբ հատուցանէին զպտուղսն ի
ժամանակս իւրեանց։ Եւ զնոյն ինքն զնա զտանուտէրն եր-
բեմն առաքելով զծառայսն և երբեմն զՈրդին իւր։ Արդ՝
յորմէ Որդին առաքեցաւ ի Հաւրէ առ սպանողս զնա մշակս,
ի սմանէ և ծառայքն. այլ սակայն Որդին, իբրու ի Հաւրէն
եկն իշխանաբար ճոխութեամբ, և վասն այսորիկ ասէ, եթէ
«Ես ասեմ ձեզ»[3]. իսկ ծառայքն, իբրու ի Տեառնէ ծառայա-
բար, և վասն այսորիկ ասէին՝ «Զայսոսիկ ասէ Տէր»։

2. Արդ՝ զոր նոքա Տէրն քարոզէին անհաւանիցն, զսա
Քրիստոս Հայր ընձեռեաց և աւանդեաց այնոցիկ, որ լուան
և հնազանդեցան նմա. և յառաջագոյն ի ձեռն ծառայական
աւրինադրութեանն կոչեաց Աստուած, սա յետոյ ի ձեռն
որդէգրութեանն ընկալաւ առ ինքն. քանզի տընգէր Աս-
տուած զայգին մարդկութեան յառաջագոյն ի ձեռն ստեղ-
ծուածոյն Ադամայ և ընտրու|թեան հարցն, և ընձեռեաց 125r.

1) Մատթ. ԻԱ. 33—34. հմմտ. Մարկ. ԺԲ. 6., Ղուկ Ի. 13:
2) Սաղմ ՃԺԷ. 22—23: 3) Մատթ. Ե. 22, 28, 32:

մշակաց ի ձեռն Մովսէսեան աւրինադրութեանն, և ցանկով
շուրջ փակեաց, այսինքն է շուրջ պարուրեաց մշակու-
թիւնն նոցա, և աշտարակ շինեաց՝ զԵրուսաղէմ, և գուբ
փորեաց, զընդունական մարգարէական հոգւոյն կազմեաց. և
այսպէս մարգարէս առաքեաց յառաջ քան զԲաբիլոնի գաղ-
թին և յետ բանակափոխութեանն այլս դարձեալ աւելի
քան զառաջինսն, որք պահանջէին զպտուղսն և ասէին նո-
ցա. «Զայսոսիկ ասէ Տէր Ամենակալ, ուղղեցէք զճանապարհ
ձեր և զախորժակս կամաց ձերոց, դատաստան արդար դա-
տեցարո՛ւք, զողորմութիւն և զգթութիւն արարէք իւրա-
քանչիւր ոք առ եղբայր իւր, զայրին և զորբն և զեկն և
զտնանկն մի՛ հարստահարէք: Իւրաքանչիւր ոք զչարութիւն
եղբաւր իւրոյ մի՛ քինայք չարեաւք ի սիրտս ձեր և եր-
դումն սուտ մի՛ սիրէք: Լուացարո՛ւք և մաքուրք եղերո՛ւք,
ի բաց հատէ՛ք զչարութիւն ի սրտից ձերոց դէմ յանդիման
աչաց իմոց, դադարեցէ՛ք յանաւրէնութեանց ձերոց, ուսա-
րո՛ւք բարի առնել, խրատ արարէ՛ք որբոյն, տո՛ւք իրաւունս
այրւոյն, եկա՛յք յանդիմանեսցուք, ասէ Տէր»[1]: «Դադա-
րեցո՛յ զլեզու քո ի չարէ և շրթունք քո ոչ խաւսել
զնենգութիւն: Խոտորեա՛ ի չարէ և արա զբարի, խնդրեա՛
125v. զխաղաղութիւն և զհետ մուտ նորա»[2]: Զայս | քարոզելով
մարգարէքն զպտուղն խնդրէին զարդարութեանն. իսկ ոչ
հաւանեալ նոցա, յետոյ զորդին իւր առաքեաց, զՏէրն մեր
զՅիսուս Քրիստոս, զոր սպանեալ չար մշակացն, հանին ար-
տաքոյ այգւոյն: Վասն որոյ մատնեաց զնա Աստուած, ոչ ևս
շուրջ որոշեալ, այլ սփռեալ տարածեալ ընդ բոլոր աշխարհ,
այլոց մշակացն, որ տան զպտուղսն ի ժամուն իւրեանց, աշ-
տարակի եկեղեցւոյն բարձրացելոյն ամենայն ուրեք և յոյժ
լուսաւորութեանն վայելչութեանն լուսաւորեցելոյ. քանզի
ամենայն ուրեք յայտնի, հռչակաւոր է եկեղեցի և ամենայն
ուրեք հովտացեալ գոգացեալ է գուբըն, քանզի ամենայն
ուրեք գոն, որք ընդունին զՀոգին Աստուծոյ: Վասն զի նո-
քա զՈրդին Աստուծոյ խոտեցին և հանին զնա սպանանել
արտաքոյ այգւոյն, յիրաւի խոտեաց զնոսա Աստուած և

1) Երեմ. Է. 3 շար., Զաք. Է. 9—10. Ը. 17., Ես. Ա. 17—19:
2) Սաղմ. ԼԳ. 14—15:

*արտաքոյ այգւոյն հեթանոսաց ետ զպտղաբերութիւն մշա-
կութեանն, որպէս Երեմիայ մարգարէ ասէ. «Խոտեաց Տէր
և մերժեաց զազգն զայն, որ զայս առնէր. զի արարին որ-
դիքն Յուդայ գչար առաջի իմ, ասէ Տէր»[1]: Նմանապէս և
Եզեկիէլ՝ «Դարձեալ կացուցի ի վերա ձեր դէտս, լուարուք
ձայնի փողոյն. և ասացին՝ ոչ լուիցուք. վասն այսորիկ լուան
հեթանոսք և որք հովուէին զհաւտս ի նոսա»[2]: Արդ՝ իբրու
զի մի և նոյն Աստուած Հայր, որ տնգեաց զայգի|ն, որ զժո- 126r.
ղովուրդն էհան, որ զմարգարէսն առաքեաց, որ զՈրդին
յղեաց, որ զայգին ետ այլոց մշակաց, որք տացեն զպտուղս
ի ժամանակս իւրեանց:*

*3. Եւ վասն այսորիկ ասէ Տէր, զիւր զաշակերտսն
բարի մշակս զմեզ կազմելով և յարմարելով. «Միտ դիք
անձանց և արթուն կացէք յամենայնի, մի գուցէ եթէ եր-
բէք ծանրասցին սիրտք ձեր գինեգէն սխաղակութեամբ և
արբեցութեամբ և աշխարհական հոգւովք և յանկարծաւրէն
հասցէ ի վերայ ձեր աւրն այն. քանզի եկեալ հասցէ իբրու
որոգայթ ի վերայ ամենեցուն, որք նստին ի վերա դիմաց
երկրի: Արդ եղիցին մէջք ձեր պարէզաւտեալք և ճրագունք
լուցունք և դուք նմանողք մարդկան, որք սպասեն ընդունել
զՏէրն իւրեանց: Քանզի որպէս եղև յաւուրսն Նոյի՝ ուտէին,
ըմպէին, գնէին, վաճառէին, կանայս առնէին, արանց լինէին,
և ոչ գիտացին, մինչև եկն ջրհեղեղն և կորոյս զամենեսին:
Եւ որպէս եղև յաւուրսն Ղովտա՝ ուտէին, ըմպէին, գնէին,
վաճառէին, տնկէին, շինէին. յաւուր՝ յորում ել Ղովտ ի Սո-
դոմայ, տեղեաց հուր յերկնէ և կորոյս զամենեսին: Այսպէս
եղիցի ի գալըստեան Որդւոյ Մարդւոյ: Արդ՝ արթուն կացէք,
զի ոչ գիտէք յորում աւուր Տէրն ձեր գայ[3]»: Զմի և զնոյն
պատմելով Տէր, այն, | որ առ Նոյիւն՝ վասն անհնազանդու- 126v.
թեան մարդկանած զջրհեղեղն ի վերայ, և առ Ղովտաւ՝
վասն բազմանալոյ մեղացն Սոդոմացւոց տեղեաց հուր յերկնէ,
և ի վախճանի վասն նորին անհլութեան և նմանիցն ածէ
ի վերայ զդատաստանին աւրն, յորում ասէ թուլագւոյն և
դիւրագւոյն և ընդարձակագւոյն Սոդոմացւոցն և Գոմորաց-*

---

1) Երեմ. Է. 29—30: 2) Երեմ. Ջ. 17—18: 3) Ղուկ.
ԻԱ. 34—35., ԺԲ. 35—36., ԺԷ. 26—31., Մատթ. ԻԴ. 42:

ւոցն եղիցի, քան քաղաքին և տան այնմիկ, ոչ ընկալողի զբան առաքելոց Նորա։ «Եւ դու, Կափառնաում, ասէ, մի՛ մինչև յերկինս բարձրասցիս, մինչև ի դժոխս իջցես. զի եթէ ի Սոդոմայցիսն եղեալ էին զաւրութիւնքն եղեալք ի քեզ, կացեալք մնացեալք լինէին մինչև ցայսաւր։ Բայց սակայն ես ասեմ ձեզ, Սոդոմացւոցն ընդարձակագոյն լիցի յաւուրն դատաստանի, քան ձեզ»[1]։

4. Զոյգ և նոյն միշտ կացեալ Բանն Աստուծոյ, զոր այնոցիկ, որք հաւատացին Նմա, աղբեր ջրոյ ի կեանսն յաւիտենականս տուեալ[2], իսկ զանպտուղ թզենին չորացուցանէ առժամայն[3], զոր և առ Նոյիւն յիրաւի զջրհեղեղն ի վերայ ածեալ, զի շիջուսցէ զխոտան և զպիղծ զազգն, զյայնժամ մարդկանն, ոչ ևս պտուղ բերել կարէր Աստուծոյ՝ հրեշտակաց յանցուցելոց խառնեցելոց ընդ նոսա[4], և զմեղսն Նոցա դադարեցուսցէ և պահեսցէ զիսկզբան տիպն զԱդամայ
127r. ստեղծուածն. | և առ Ղովտաւ տեղացեալ ի վերայ Սոդոմայ և Գոմորա հուր և ծծումբ յերկնէ[5], ցոյց արդար դատաստանին Աստուծոյ[6], ի ճանաչել ամենեցուն, «Զի ամենայն ծառ, որ ոչ առնէ պտուղ, ի բաց հատանիլ և ի հուր արկանիլ[7]», և յըստ բոլորումն դատաստանին ընդարձակագոյն և թուլագոյն առ Սոդոմացիսն կրեսցի[8]։ Քանզի որք տեսին զնորա զաւրութիւնն, զորս առնէր, և ոչ հաւատացին ի Նա և ոչ ընկալան զնորա զվարդապետութիւնն, քանզի որպէս աւելագոյն ետ զշնորհն ի ձեռն իւրոյ գալըստեանն հաւատացելոցն յինքն և որք արարին Նորա զկամսն, այսպէս և աւելագոյն ի դատաստանի ունել զտանջանսն, որք ոչն հաւանեցան Նմա, զեկոյց արդարն ի վերա ամենեցուն Նմանապէս, և որոց աւելիս ետ՝ աւելիս պահանջեսցէ ի Նոցանէ[9]. և աւելի՝ ո՛չ ըստ որում զայլոյ ուրուք զհաւր գիտութիւն ի Նոսա գործեաց, որպէս ի ձեռն այսքանցս ցուցաք, այլ ըստ որում աւելի պարգևն հայրենի շնորհին ի ձեռն իւրոյ գալստեանն էհեղ ի վերայ մարդկութեանս։

---

1) Մատթ. ԺԱ. 23—24: 2) Յովհ. Դ. 14: 3) Մատթ. ԻԱ. 19: 4) Ծննդ. Զ. 2 եւր. 5) Ծննդ. ԺԹ. 24: 6) Բ. Թեսաղ. Ա. 5 եւ Յուդ. 7: 7) Մատթ. Գ. 10 եւ Ղուկ. Գ. 9: 8) Մատթ. ԺԱ. 24 եւ Ղուկ. Ժ. 12: 9) Ղուկ. ԺԲ. 48:

5. Ապ՝ եթէ ումէք ոչ շատ բաւական իցէ յառաջ
ասացեալսն ի միոջէ և ի նմին Հաւրէ զմարգարէսն առաքիլ,
յորմէ Տէրն մեր, բացեալ զականջս սրտին նորա և զՔրիս-
տոս Յիսուս զՏէրն վարդապետ կոչեցեալ՝ լուիցէ նմա, զի
ասաց «Նման գոլ | զարքայութիւնն երկնից թագաւորի, որ 127v.
հարսանիս առնէ որդւոյ իւրոյ, և առաքէ զծառայսն առ ի
կոչել զհրաւիրեալսն ի հարսանիսն, և նոցա ոչ հաւանեալ
լսել, դարձեալ, ասէ, այլ ծառայս առաքեաց ասելով, ասա-
ցէք ցկոչեցեալսն, ահա զճաշ իմ պատրաստեցի, զուարակքն
իմ և պարարակքն զենեալք և ամենայն ինչ պատրաստ է,
եկա՛յք ի հարսանիսն։ Իսկ նոքա անցին գնացին՝ անփոյթ
արարեալ զնմանէ, ոմանք յիւր ագարակ, ոմանք ի վաճառ
իւրեանց, իսկ այլքն, կալեալ զծառայսն, թշնամանեցին և
զոմանս սպանին։ Թագաւորն այն լուեալ, ասէր, բարկա-
ցաւ, և առաքեալ զաւրսն իւր կորոյս զսպանողսն զայնս և
զքաղաքն նոցա հրկէզ արար։ Եւ ասաց զծառայսն իւր, եթէ
հարսանիքս պատրաստ են, իսկ կոչեցեալքն չէին արժանիք։
Արդ՝ երթայք ի յելս ճանապարհաց և որքան միանգամ գտջիք,
կոչեցէք ի հարսանիսս։ Եւ ելեալ ծառայքն նորա ժողովեցին
զամենեսեան, զորս միանգամ գտին՝ զչարս և զբարիս. և
լցան հարսանիքն բազմականաւքն։ Եւ մտեալ թագաւորն
հայել զբազմալսն, ետես անդ մարդ՝ ոչ զգեցեալ զգեստ
հարսանեացն, և ասէր ցնա. այր դու, զիա՞րդ եկիր այսր, ոչ
ունելով զգեստ հարսանեաց. | և նորա պապանձեալ՝ ասաց 128r.
թագաւորն ցպաշտաւնեայսն. առէք զդա զձեռաց և զոտից
և արկէք ի խաւարն արտաքին, անդ եղիցի լալ և կրճել ա-
տամանց. քանզի բազումք են կոչեցեալք և սակաւք են
ընտրեալք» [1]։

6. Քանզի հաւաստի և ի ձեռն բանիցս այսոցիկ եցոյց Տէր զամենայն ինչ, զի մի թագաւոր և Տէր է ամենեցուն Հայրն, յաղագս որոյ և յառաջ(ա)գոյն ասաց «Եւ մի՛ յերուսաղէմ երդնուցուս, զի քաղաք է մեծի թագաւորին» [2]։ Եւ զի ի սկզբանէ հարսանիս պատրաստեաց որդւոյն, և զի առաւելազանց բարութեանցն* ի ձեռն ծառայիցն կոչէր զառա-

*) Ձեռագիրն՝ «բարկութեանցն».

1) Մատթ. ԻԲ. 1—15։ 2) Մատթ. Ե. 35։

ջինս ի վայելչութիւն խրախութեան հարսանեացն և նոցա
ոչ կամեցելոց լսել, դարձեալ այլ ծառայս առաքեաց կոչե-
լով զնոսա և ոչ այսպէս լուան, այլ և զայնոսիկ, որ զկո-
չումն քարոզէին, քարկոծեցին և սպանին։ Զնոսա կորոյս՝
առաքեալ զզաւրսն իւր և զքաղաքն նոցա հրձիգ արար, և
յամենայն ճանապարհաց, այսինքն է յամենապատիկ ազանց,
ի խրախութիւն հարսանեաց որդւոյն իւրոյ ժողովեալ կո-
չեաց, որպէս ի ձեռն Երեմիայի ասէ. «Եւ առաքեցի առ ձեզ
զծառայս իմ՝ զմարգարէս, ասել՝ դարձարո՛ւք իւրաքանչիւր ոք
128v. ի ճանապարհէ չարէ և լաւ արարէք զգործս ձեր»[1]. | և դար-
ձեալ ի ձեռն նորին՝ «Եւ առաքեցի առ ձեզ, ասէ, զամենայն
զծառայս իմ զմարգարէսն ի տուէ և առաւաւօտու, և ոչ լուան
ինձ և ոչ եդին ունկն. և ասասցես զնոսա զբանս զայս.
ազգս այս, որ ոչ լուաւ ձայնի Տեառն, և ոչ ընկալաւ զխրատ,
պակասեաց հաւատ ի բերանոյ նոցա»[2]։ Արդ՝ որ զձեզ ի
ձեռն առաքելոցն ամենայն ուստէք կոչեաց Աստուած, սա
ի ձեռն մարգարէիցն կոչէր զառաջինսն, որպէս ի բանիցն
Տեառն ցուցանի. և ոչ եթէ յայլմէ ումեքէ մարգարէքն, և
յայլմէ առաքեալքն, զի թէպէտ և զանազան ազանց քարո-
զէին, այլ ի միոջէ և ի նմին է ոմանք զՏէր պատմէին, և
ոմանք զՀայր աւետարանէին, և ոմանք զգալուստն յառա-
ջագւոյն ազդէին զՈրդւոյն Աստուծոյ, և ոմանք եկեալ դէմ
յանդիման զնա հեռաստանէն քարոզեցին։

7. Եւ այլ ևս զեկոյց՝ պարտ և արժան զոլ մեզ հանդերձ
կոչմամբն և արդարութեան գործաւք զարդարիլ, զի հան-
գիցէ ի վերայ մեր Հոգին Աստուծոյ։ Քանզի այս է հանդերձ
հարսանեացն, յաղագս որոյ և առաքեալն ասէ. «Ոչ կամիմ
ի բաց մերկանալ, այլ ի վերայ զգենուլ, զի ընկղմեսցի մահ-
կանացուս յանմահութենէն»[3]։ Իսկ կոչեցեալքն յընթրիսն
Աստուծոյ, վասն իւրեանց վատթար վարուցն գնացից, ան-
բաժք և անմասունք են ի Հոգւոյն Սրբոյ, արտաքս հանեալք |
129r. լիցին, ասէ, ի խաւարն արտաքին[4], երևելապէս զեկուցա-
նելով զնոյն զայն թագաւորն, որ միանգամայն կոչեաց
զամենայն ուստեքսն ի հարսանիսն որդւոյն իւրոյ և զանա-

1) Երեմ. ԼԵ. 15։ 2) Երեմ. Է. 25—29։ 3) Բ. Կորնթ. Ե. 4.
4) Մատթ. ԻԲ. 13։

պականութեան զխրախութիւնն շնորհեաց, հրամայեաց հանել ի խաւարն արտաքին, զայն, որ ոչն ունէր զհանդերձն հարսանեաց, այսինքն է զքամահող զարհամարհոտն: Քանզի որպէս յառաջնում կտակարանին ընդ յոլովս ի նոցանէն ոչ հաճեցաւ, այսպէս և աստ, բազում կոչեցեալք և սակաւք են ընտրեալք[1]: Արդ՝ ոչ այլ է որ դատին Աստուած և այլ որ միանգամայն կոչեաց ի փրկութիւն Հայրն, և ոչ այլ ոմն է որ յաւիտենական կեանսն շնորհէ և այլ ոմն, որ հրամայէ յարտաքինն հանել խաւար, որք ոչն ունին զհանդերձս հարսանեաց, այլ մի և նոյն Հայր Տեառն մերոյ, յորմէ և մարգարէքն առաքեցան, զանարժանս կոչելով վասն առաւելազանց բարութեանցն, և զկոչեցեալսն քննելով և տեսանելով, զի եթէ կշեռ և յարմար ունիցին զզեստ հարսանեաց որդւոյն իւրոյ, վասն զի ոչինչ (անն?)վայելուչ և չարահաւ և հաճոյ է նմա. ըստ որում և Տէրն ասէ բժշկեցելումն՝ «Ահա ողջ եղեր, այլ մի՛ ևս մեղանչեր, զի մի՛ քեզ չարագոյն լիցի»[2]: Քանզի բարին և արդարն և մաքուրն և ամբիծն ոչ չարահաւ ինչ և ոչ անիրաւ և գար|շելի յիւրումն յանձին կալցի 129v.
հարսնարանի և առագաստի:

8. Եւ է սա Հայր Տեառն մերոյ, որոյ նախախնամութեան դարմանաւքն բաղկանայ և ամբողջ պահին բոլորքս և հրամանաւ մատակարարին ամենայն ինչ, և է ձրի շնորհող յորս արժան է, և ըստ արժանի բաշխող յապաշնորհսն և յանզգայս բարութեանն իւրոյ: Եւ «Վասն այսորիկ, ասէ, առաքեաց զզաւրսն իւր և կորոյս զսպանողսն զայնս և զքաղաքն նոցա հրձիգ արար»[3]. և զզաւրս իւր ասէ, զի ամենայն մարդիկ Աստուծոյ են: «Քանզի Տեառն է երկիր և լրութիւն սորա, աշխարհս և ամենայն բնակիչքս ի սմա»[4]: Եւ վասն այսորիկ և առաքեալ յառ Հռովմայեցիսն ասէ. «Քանզի ոչ է իշխանութիւն, բայց եթէ յԱստուծոյ կարգեալ են. ապա ուրեմն որ հակառակն կայ իշխանութեան, Աստուծոյ հրամանին հակառակ եկաց. և որ հակառակն կան, անձանց դատաստանս ընդունին: Քանզի իշխանքն ոչ են յերկեղ բարի գործոյ, այլ չարի. կամիս ոչ երկնչել յիշխանութենէ՝ զբա-

1) Ա. կորնթ. Ժ. 5 եւ Մատթ. ԻԲ. 14: 2) Յովհ. Ե. 14: 3) Մատթ. ԻԲ. 7: 4) Սաղմ. ԻԴ. 1:

րին արա, և ընկալցիս զգոհութիւն ի նմանէ· քանզի Աս-
տուծոյ պաշտաւնեայ է քեզ ի բարի։ Եւ եթէ զչար արաս-
ցես, երկի՛ր, քանզի ոչ եթէ ընդ վայր զխարբն կրէ, զի
Աստուծոյ պաշտաւնեայ է, վրէժխնդիր ի բարկութիւն չարն
գործողի։ Վասն որոյ և հնազանդ լինել ո՛չ միայն վասն |
130r. բարկութեանն պարտ է, այլ և վասն խղճի մտացն, զի
վասն այսորիկ և հարկս հարկանէք, քանզի պաշտաւնեայք
Աստուծոյ են ի սոյն ի յայս պարապեալք և դեգերեալք»[1]։
Արդ՝ և Տէրն և առաքեալ զմի Աստուած Հայրն պատմեցին,
որ զաւրէնադրութիւնն արար, որ առաքեաց զմարգարէսն,
զամենեցունն զԱրարիչն, և վասն այսորիկ ասէ առաքեալ
զաւրս իւր[2], զի ամենայն որում մարդն է ստեղծուած նորա
է, զի թէպէտ և ոչ ճանաչիցէ զիւր զՏէրն։ Քանզի ամենեցուն
նա զգոլն շնորհէ, «Զարեգակն իւր ծագելով ի չարս և ի բա-
րիս և տեղալով յարդարս և յանիրաւս»[3]։

9. Եւ ո՛չ միայն ի ձեռս ասացելոցս, այլ և ի ձեռն
առակի երկուց որդւոցն, որոց կրտսերագոյնն շուայտաբար
ծախեաց զստացուածսն՝ կեցեալ ընդ պոռնիկս[4], զմի և զնոյն
ուսոյց Հայր. զի երիցու որդւոյն և ոչ ուլ մի կամակ ոչ
տուեալ, իսկ վասն կորուսելոյ կրսերոյն իւրոյ որդւոյն
հրամայեաց զենուլ զպարարակ որթն և զառաջին զիւր
զպատմուճանն շնորհեալ։ Եւ ի ձեռն առակացն մշակացն,
որ զանազան ժամանակաւք յայգին առաքեցան[5], մի և նոյն
տանուտէր ցուցանի. կոչեցեալ զոմանս անդէն իսկ, ի սկըզ-
բան աշխարհիս կազմածի, և զոմանս յետ այսորիկ, և զայլս
130v. առաջին ժամանակովք, և այլոցն ահա | յառաջանցելոցն
ժամանակաց և ի վախճանին դարձեալ այլս. մինչ զի գոլ
բազում զմշակսն՝ ըստ իւրեանց դարս, բայց զայն, որ մի-
անգամայնն կոչեաց զնոսա տանուտէրն. և քանզի այգին մի
է, զի և մի է արդարութիւնն և մի գաւառապետն, քանզի
մի է Հոգին Աստուծոյ, որ մատակարարէն զամենայնն.
նոյնպէս և վարձ մի, զի ամենեքին առին մէն մի դահե-
կան, զկերպարան և զգերադրութիւն Թագաւորին, զգիտու-
թիւն Որդւոյն Աստուծոյ, որ է անապականութիւն, որ

---

1) Հռովմ. ԺԳ. 1—7: 2) Մատթ. ԻԲ. 7: 3) Մատթ. Ե. 45։
4) Ղուկ. ԺԵ. 11 շար: 5) Մատթ. Ի. 1. շար.

*վասն այսորիկ ի վերջնոցն սկսաւ տալ, զի ի վախճան ժա-
մանակաց երևել Տէրն, ամենեցուն զինք ամբողջ հաստա-
տեալ հատոյց։*

*10. Եւ մաքսաւորն յաղաւթսն զփարիսեցոյն զանց
արարեալ[1], ո՛չ զի այլում Հաւր յաղաւթս եկաց՝ վկայեցաւ, զի
նա առաւել արդարացեալ ի Տեառնէ, այլ զի հանդերձ բազում
խոնարհութեամբ, առանց հպարտութեան, առանց պարծանաց
խոստովանէրն Աստուծոյ։ Եւ երկուցն որդւոց առակ, յայ-
գին առաքելոցն, մին ընդդէմ դարձաւ Հաւրն և յետոյ զղջա-
ցաւ, յորժամ ոչինչ աւգուտ նմա յապաշխարութենէն լի-
նէր. իսկ միւսն յանձին կալաւ երթալ, առ ժամայն յանձին
կալեալ Հաւրն, բայց ոչ չոգաւ[2]։ Զի ամենայն մարդ սուտ[3]
և կամելն առաջի կայ, բայց ոչ գտանէ վճա|րել զգործն[4] և* 131r.
*զնոյն ցուցեալ զՀայր։ Այլ և թզենւոյն առակ, յաղագս որոյ
Տէրն ասէ՝ «Ահա երիս ամս գամ խնդրել պտուղ ի թզեն-
ւոյս յայսմիկ և ոչ գտանեմ»[5], զայն որ ի ձեռն մարգա-
րէիցն էր գալուստն Նորա, ի ձեռն որոց եկն, բազում ան-
կամ խնդրելով զարդարութեանն պտուղ ի նոցանէ և ոչ
էգիտ, հաւաստի ազդեաց և զի ի բաց հատցի թզենին վասն
յառաջասացելոյ պատճառին։ Զի նաև առանց առակի ասէր
յԵրուսաղէմ Տէր. «Երուսաղէմ, ապականիչ մարգարէիցն և
քարկոծիչ այնոցիկ, որք առաքեցանն առ նա։ Քանիցս ան-
գամ կամեցայ ի մի վայր ամփոփել զմանկունս քո՛, զոր
աւրինակ հաւ, զի ժողովիցէ զձագս ընդ թևաւք և ոչ կամե-
ցայք։ Ահա թողանի ձեզ տունդ ձեր»[6]։ Քանզի ասացեալն
ի ձեռն առակին՝ ահա երիս ամս գամ խնդրելով պտուղ, և
երևելապէս դարձեալ՝ քանիցս անկամ կամեցայ ժողովել
զմանկունս քո, եթէ ոչ զայն, որ ի ձեռն մարգարէիցն գա-
լուստն նորա իմասցուք, եղիցի սուտ, եթէ մի անկամ մի-
այն, և յայնժամ առաջին եկեալ եղև առ նոսա։ Այլ զի և
զհայրապետսն, որ ընտրեաց, նոյն է նա Բանն Աստուծոյ,
և նոցա բազում անգամ յայց եղեալ ի ձեռն մարգարէական
հոգւոյն և զձեզ ամենայն ուստէք միանկամ|այն կոչե-* 131v.

1) Ղուկ. ԺԸ. 10 համ. 2) Մատթ. ԻԱ. 28 համ. 3) Սաղմ. ՃԺԵ. 11: 4) Հռովմ. Է. 18: 4) Ղուկ. ԺԳ. 6. համ. 6) Ղուկ. ԺԳ. 34 համ. եւ Մատթ. ԻԳ. 37 համ.:

ցեալ ի ձեռն իւրոյ գալստեանն, առ ճշմարիտ ասացելովքն և զայսոսիկ ևս ասէր. «Բազումք յարևելից և յարևմտից եկեսցեն և բազմեսցին ընդ Աբրահամու և ընդ Սահակայ և ընդ Յակովբայ յարքայութեանն երկնից. իսկ որդիք արքայութեանն ելցեն ի խաւարն արտաքին, անդ եղիցի լալումն և կրճումն ատամանց»[1]: Արդ եթէ այնք, որ ի ձեռն քարոզութեան առաքելոց նորա յարևելից և յարևմտից ի նա հաւատացին, ընդ Աբրահամու, և ընդ Սահակա յարքայութեանն երկնից բազմեսցին, ի նոցաոյն նմին խրախութեան վայելչութեան հասեալ, միևնոյն Աստուած ցուցանի, որ ընտրեաց զնահապետսն և յայց ել ժողովրդեանն և զհեթանոսս առ ինքն կոչեաց:

Kap. LIX.

Բայց՝ «Քանիցս անգամ կամեցայ ժողովել զմանկունս քո և դուք ոչ կամեցայք»[2], զսկզբնաւոր զնախկին զաւրէնսն զազատութեան մարդոյն զեկոյց, զի ազատ արար զնա Աստուած, ի սկզբանէ ունելով առանձինն իշխանութիւն, և առանձինն հոգի մարդոյն վարիլ կամաւք Աստուծոյ բռնազբաւսեալ ի նմանէ. քանզի բռնութիւն յԱստուած ոչ գոյ, բայց բարի կամք, յամենայն ժամանակի է ընդ նմա: Վասն այսորիկ բարս և կամս բարիս տայ ամենեցուն և եդ ի մարդն
132r. զիշխանութիւն ընտրութեանն, տայ | որպէս և առ հրեշտակս, բանաւորք են, զի որք լուիցենն և հնազանդեսցին, յիրաւի իցեն և զբարին ստացեալք, զտուեալն յԱստուծոյ և պահեալ առ ինքեանս: Իսկ որք ոչն հնազանդին և լսեն, յիրաւի ոչ գտցին ընդ բարւոյն և վայելչական պատուհասի հասցեն: Զի Աստուած ետ բարերար զբարին. իսկ նոքա ոչ պահեցին խնամաբար զայն և ոչ պատուական համարեցան, այլ զառաւելազանց բարերարութեամբն նորա քամահեցին, ի բաց հանեալ ընկեցին զբարին, և իբրու թէ ի բաց թքին, վայելչարար յարդարադատութիւն անկան Աստուծոյ: Որպէս առաքեալն Պաւղոս յառ Հռովմայեցիսն վկայեաց բողոքեալ, այսպէս ասելով. «Եթէ զմեծութեամբ բարութեան նորա, և

1) Մատթ. Ը. 11—12: 2) Մատթ. ԻԳ. 37:

*զներեալ թողութեան և զերկայնմտութեամբն քամահեալ,
ո՞չ գիտացեալ, թէ քաղցրութիւնն Աստուծոյ յապաշխարու-
թիւն ածէ զքեզ. բայց ըստ խստութեան քում և անապա-
շաւ սրտիդ՝ գանձես անձին բարկութիւն յաւուր բարկու-
թեան և արդարադատութեանն Աստուծոյ։ Փառք և պատիւ
ասէ, ամենայնի, որ գործէ զբարին»*[1]*։ Արդ՝ ետ Աստուած
զբարին, որպէս առաքեալն վկայէ, և այնք, որ գործենն
զնա, փառաց և պատուոյ հասցեն, զի գործեցին զբարին,
իբրու զի կարէին և ոչ գործել զնա։ Իսկ զայնս, որ ոչ |
գործեցին, արդարութիւնն առցէ Աստուծոյ, զի ոչ գործեցին* 132v.
զբարին, իբրու զի կարէին գործել զնայ։

Kap. LX.

*1. Իսկ եթէ բնութեամբ ոմանք բարիք և ոմանք չարք
եղեալ էին, ոչ սոքա գովելիք էին, քանզի այսպիսիք կազ-
մեցան և ոչ նոքա պարսաւելիք, այսպէս եղեալք։ Այլ վասն
զի ամենեքին նորին բնութեան են, որք կարեն յինքեանս
ընդունել և գործել զբարին, և կարեն դարձեալ ի բաց հա-
նել ընկենուլ ըզնայ և ոչ առնել, յիրաւի և առ մարդկան,
որ բարի աւրինաւք խաղաղութեան վարին, և ևս կարի յոյժ
յառաջագոյն առ ի յԱստուծոյ ոմանք գովին և արժանոյ
վկայութեան հասանեն՝ բարւոյն ընտրութեան և տևողու-
թեան, և ոմանք ըստգտանս ամբաստանութեան ընդունին,
յարժանի վնասդ հասանեն, բարւոյն և լաւին ի բաց ընկեն-
լով։ Եւ վասն այսորիկ և մարգարէքն խրատ տային մարդ-
կան արդարութիւն գործել և զբարին ի վար արկանել, որ-
պէս ի ձեռն բազմացն ցուցաք, իբրու զի ի մեր ձեռս էր
այսպիսին։ Եւ վասն բազում պղերգ հեղգութեանն անփու-
թութեան ի մոռացաւնս անկաք և բարձաք թողաք, և կամաց և
խրատուց կարաւտեալք բարոյ, զոր բարին Աստուած տայ
զբարի զխրատն ի ձեռն մարգարէիցն։ Եւ վասն այսորիկ
և Տէր «Ծագեսցէ, ասէ, լոյս ձեր առաջի մարդկան, որ|պէս* 133r.
*զի տեսցեն զձեր զբարի ըզգործսն և փառաւորեսցեն զՀայր
ձեր յերկինս»*[2]*. և «Հայեցարո՞ւք, միտ դի՞ք անձանց ձերոց,*

---

1) Հռովմ. Բ. 4—5, 7: 2) Մատթ. Ե. 16:

մի՛ գուցէ եթէ ծանրասցին սիրտք ձեր ի զինէհարութեան
և յարբեցութեան և ի հոգս երկրաւորս»[1]։ «Եղիցին մէջք
ձեր պարագաւտեալք և ճրագունք լուցեալք. և դուք նմանք
մարդկան, որք կան և սպասեն ընդունել զՏէրն իւրեանց,
երբ դարձցի ի հարսանեացն, զի եկեալ և բախեալ նմա բաց-
ցէ. երանելի ծառայն այն, զոր եկեալ Տէրն գտցէ արարեալ
այսպէս»[2]։ Եւ դարձեալ՝ «Ծառայն, որ գիտիցէ զկամս Տեառն
իւրոյ և ոչ արասցէ, առցէ գան բազում»[3]։ Եւ՝ »Զի՞ ասէք
ինձ Տէր Տէր, և ոչ առնէք, զոր ինչ ասեմ»[4]։ Եւ դարձեալ՝
«Եթէ ասասցէ ծառայն ի սրտի իւրում՝ յամէ Տէրն իմ, և
սկսցի տանջել զծառայսն, ուտել և ըմբել և արբենալ, եկեսցէ
Տէրն նորա յաւուր, յորում ոչ ակն ունիցի և ընդ մէջ
հատցէ զնա, և զմասն նորա ընդ կեղծաւորսն դիցէ»[5]։ Եւ
ամենայն այսպիսիքս զանձնիշխանն ցուցանեն զմարդոյն և
զխրատտուականն Աստուծոյ աւետարանին, յորդորել զմեզ
ի հնազանդութիւնն Աստուծոյ, և հրաժարեցուցեալ անհաւան
լինել նմա, այլ ոչ բռնադատեալ։

2. Եւ քանզի նմին իսկ աւետարանին եթէ ոչ ոք կա-
133v. մեսցի երթալ զհետ, մարթ և հնար է | նմա, բայց անաւ-
գուտ. քանզի ոչն լսել Աստուծոյ և ի բացն ընկենուլ զբա-
րին, է ի մարդն, բայց սակայն վնաս և զրկումն և աղէտս ոչ
դուզնաքեայս ի վերայ բերէր։ Եւ վասն այսորիկ Պաւղոս
ասէ. «Ամենայն ինչ մարթ է, այլ ոչ ամենայն ինչ աւգուտ
բերէ»[6]. և զազատութիւնն պատմելով զմարդոյ, վասն որոյ
և ամենայն ինչն մարթ է, ոչ հարկեալ զնա Աստուծոյ և
զանաւգուտն ցուցեալ, զի մի՛ ի ծածկոյթ պատրուակի (չ)ա-
րութեամբն վարեսցուք ազատութեամբս[7], քանզի անաւ-
գուտ է այս։ Եւ դարձեալ ասէ. «Զճշմարտութիւն խաւսե-
ցարուք իւրաքանչիւր ոք ընդ մերձաւորի»[8]. և՝ «Ամենայն
բան զազիր ի բերանոյ ձերմէ մի՛ ելցէ, և կամ ամաւթալի
ինչ և կամ խաւլաբանութիւն մորոսութեան, կամ խեղկա-
տակութիւն, որք ոչ վայել են. այլ առաւել որ ինչ միան-
գամ գոհութեան արժանի է»[9]. և՝ «Զի էիք երբեմն խաւար,

1) Ղուկ. ԻԱ. 34: 2) Ղուկ. ԺԲ. 35—36: 3) Ղուկ. ԺԲ. 47: 4) Ղուկ. Զ. 46: 5) Ղուկ. ԺԲ. 45—46 եւ Մատթ. ԻԴ. 48—51: 6) Ա. Կորնթ. Զ. 12 եւ Ժ. 23: 7) Ա. Պետր. Բ. 16։ 8) Եփես. Դ. 25- 9) Եփես. Դ. 29. եւ Ե. 4:

*բայց արդ լոյս ի Տէր, իբրու որդիք լուսոյ շքեղութեամբ
շրջեցարուք, մի խեղկատակութեամբ և արբեցութեամբ,
պոռնկութեամբ և գիջութեամբ, մի հեռիւ և նախանձու. և
այսուքիկ, ասէ, ոմանք էիք։ Այլ ի բաց լուացարո՛ւք, այլ
սրբեցարո՛ւք, այլ արդարացարո՛ւք անուամբն Տեառն մերոյ»* [1]*։
Արդ՝ եթէ ոչ ի մեր ձեռս էր առնելն զայսոսիկ և չառնելն, զի՞նչ
պատճա|ռս ունէր առաքեալն. և ևս կարի յառաջագոյն Տէրն* 134r.
*խրատ տալ զայս ինչ առնել, և յոմանց ի բաց կալ. այլ
վասն զի ազատ էր բարուք ի սկզբանէ մարդ և քանզի ա-
զատ է կամաւք Աստուած, որոյ ըստ նմանութեանն եղեալ* *,
*լինի նմա ունել զբարին յինքեան, որ առ ի յԱստուածն
ստացանի հնազանդութենէ։ Եւ ո՛չ միայն ի վերայ գործոցն,
այլ ի վերայ հաւատոցն զազատութիւն և զանձնիշխանու-
թիւն մարդոյն պահեաց Տէր, ասելով՝ «Ըստ հաւատոց քոց
եղիցի քեզ»* [2]*. առանձինն մարդոյն զհաւատսն խոստովա-
նելով՝ վասն զկամսն ունել նմա առանձինն։ Եւ դարձեալ՝
«Ամենայն ինչ կարողութիւն է հաւատացելոյն»* [3]*։ «Ե՛րթ,
որպէս հաւատացեր, եղիցի քեզ»* [4]*։ Եւ ամենայն այսպիսիքս
անձնիշխան ըստ հաւատոցն ցուցանեն զմարդն։ Եւ վասն
այսորիկ, «Որ հաւատա նմա, ունի զկեանսն յաւիտենականս.
իսկ որ անհաւան լինի Որդւոյն, ոչ տեսցէ զկեանս, այլ
բարկութիւն Աստուծոյ մնա ի նմայ»* [5]*։ Արդ՝ ըստ այսմ
բանի և զիւր զբարին ցուցանէ Տէրն, և զանձնիշխանութիւն
մարդոյն ցուցանելով՝ ասէր ցԵրուսաղէմ. «Քանի՞ցս անգամ
կամեցայ անփոփել զմանկունս քո, զոր աւրինակ հաւ զձագս
ընդ թեւաւք, և ոչ կամեցար|ուք. վասն որոյ թողանի տունդ* 134v.
ձեր» [6]*։*

Kap. LXI.

1. Իսկ որք ընդդէման այսոցիկ ասեն, անկար և անհզաւր պատմեն զՏէրն, իբրու թէ ոչ կարացեալ գործել զայս, զոր կամեցաւ. և կամ դարձեալ ոչ գիտացեալ զբնութեամբ զհո-

---

*) Ի լուսանցսն՝ «Միւս խրաս տուեալ»:

1) Եփես. Ե. 8., Հռովմ. ԺԳ. 13., Ա. Կորնթ. Զ. 11: 2) Մատթ. Թ. 29: 3) Մարկ. Թ 23։ 4) Մատթ. Ը. 13: 5) Յովհ. Գ. 36: 6) Մատթ. ԻԳ. 37—38:

դեղէնսն, և ոչ նոցա կարացեալք ընդունել զնորայ զանա-
պականութիւնն. այլ պարտ էր, ասէ, նմա և ոչ զհրեշտակսն
այսպիսիս առնել, մինչ զի չկարել անցանել և վրիպել, և ոչ
մարդիկ անտուստ յինքեանս ապերախտք և տժգոհք լինել
զնմանէն։ Զի բանականք և փորձողք և խուզիչք և քննիչք,
և ոչ որպէս անասուն կենդանիքն և կամ մինչ յանշնչիցն,
առանձինն կամաւք ոչինչ կարացեալք գործել, այլ հարկաւ
և բռնութեամբ ի բարին ձգեալ լինէին, միաբարք և միա-
կամք, անշուրջք և անյեղյեղուկք և անխորհուրդք, ոչ այլ
ինչ գոլ կարացեալք առաւել, քան զոր եղէնն։ Քանզի այս-
պէս և ոչ քաղցր կամաց էր նոցա գեղեցկութիւնն և ոչ
պատուական միաբանութիւն խաւսիցն Աստուծոյ և ոչ փու-
թով արժանի բարին, որ ոչ հանդերձ առանձինն ինչ շար-
ժման և հոգւոյ և փութոյ ստացանի, այլ ինքնին և դա-
տարկաբար բնաւորեալ ընդ նմա, մինչ զի գոլ շեղտամեղտս
135r. և խենեշս զբարիսն, բնութեամբ առաւել եղեալք այս|պի-
սիքն, քան թէ յառաջակամութեամբ, յաւժարութեամբ, և
յինքնութենէ ունիլն զբարին, այլ ոչ եթէ ըստ ընտրութեան.
և վասն այսորիկ և զնոյն իսկ զայս ճանաչել, զի գեղեցիկ է
բարին և ոչ վայելելով ի նմանէն։ Քանզի զի՞նչ վայելչու-
թիւն է բարւոյն, այնոցիկ, որք ոչն գիտեն զնա. և կամ ո՞ր
փառք, որք ոչ վարժին և կրթին ի նմա. և կամ զի՞նչ ինչ
համարձակութիւն է, որք ոչն համբերեալ սպասեցին նմա. և
կամ ո՞ր պսակ է, որք ոչ ի մարտ հանդիսի ստացան զնա։
Եւ վասն այսորիկ Տէրն բռնաւոր ասաց զարքայութիւն
երկնից. «Եւ բռնաւորք, ասէ, յափշտակեն զնա» [1], այսինքն է,
որք բռնութեամբ և ի հանդիսէ մարտի արթնաբար և վաղ-
վաղակի յափշտակեն զնա յինքեանս։ Եւ վասն այսորիկ և
առաքեալ ասէ ցԿորնթացիսն. «Ո՞չ գիտէք, զի որ ի յասպա-
րիսին ընթանան, ամենեքին ընթանան, բայց մինն առնու
զմրցանակն. այսպէս ընթացարո՛ւք, զի հասջիք. զի ամենայն
ոք, որ մարտնչի, ամենայն իւիք կրթի և վարժի. նոքայ՝ զի
զապականացու զպսակն առցեն, իսկ մեք զանապականն։
Արդ՝ ես այսպէս ընթանամ, ոչ անյայտ, այսպէս մրցիմ. ո՛չ
զաւդս կոծելով, այլ ճնշեմ զիմ զմարմինս և ծառայեցուցա-

1) Մատթ ԺԱ. 12:

նեմ, | զի մի՛ գուցէ այլոց քարոզեալ՝ ես խոտան գտայց» [1]: 135v.
Բարի նահատակն յանապականութեանն մարտն յորդորելով
և հրաւիրելով զմեզ, զի պսակեսցուք. և պատուական համա-
րիմք զպսակն [2], իբրու զի ի մարտէ հանդիսի մերոյ ստա-
ցեալ լինի, այլ ոչ ինքնին ընդ մեզ բնաւորեալ է: Եւ որով
մարտիւ և հանդիսիւ մեզ ստացեալ լինի, այսուիկ պատուա-
կանագոյն է. և որով պատուականագոյն է, այսուիկ առաւել
միշտ սիրեսցուք զնա. քանզի ոչ նմանապէս սիրեցեալ լինի
յինքնութենէ ստացուածք, և զայնոսիկ, որ փութով աշխա-
տութեամբ ստացեալ լինին: Արդ՝ վասն զի մեր էր աւելին
սիրել զԱստուած, հանդիսիւ ի նահատակութեան այս աղինի
և Տէր ուսոյց և առաքեալն աւանդեալ ընձեռեաց: Եւ այլ ազգ
դարձեալ եթէ եղեալ լինէր մեր, անիմաստ և յիմար բարին
անկիրթ և անվարժ եղեալ. այլ և տեսանելս ոչ էր մեզ այս-
պէս փափաքելի, եթէ էր և ոչ գիտացեալ էր մեր, եթէ քա-
նիւան չար է ոչն տեսանել. և ողջ լինել զոչողջն կարծիս
պատուականագոյն կարծէր և զլոյսն խաւարին հակառակա-
դրութիւն և զկեանս մահ: Այսպէս և երկնային արքայու-
թիւնն պատուականագոյն է այնոցիկ, | որ գիտեն զերկ- 136r.
րայինսն*. իսկ որով պատուականագոյն է, այսուիկ առաւել
սիրեսցուք զնա. և որով առաւելն սիրեսցուք զնա, փառա-
ւորագոյն եղիցուք առ Աստուծոյ:

2. Արդ՝ վասն մեր զայս ամենայն ընկալաւ յանձին
Աստուած, զի ի ձեռն ամենեցուն խրատեալք և հրահան-
գեալք յամենեսին, ի հանդերձելումն եղիցուք զգոյշք և հաս-
տատունք, և կացցուք մնասցուք ի սէրն նորայ, բանաւորա-
պէս ուսեալք սիրել զԱստուած: Քանզի Աստուծոյ երկայ-
նամիտ եղեալ ի վերայ ապստամբութեանն և մարդւոյն
խրատեալ ի ձեռն այսոցիկ, ըստ որում և մարգարէն ասէ.
«Խրատեսցէ զքեզ ապստամբութիւնդ քո» [3]. յառաջագոյն
որոշեալ Աստուծոյ և մեկնեալ զամենայն ինչ, առ մարդւոյն
կատարելութիւն՝ և առ ի վճարելոյ եւ երեւելութիւն տնաւ-
րէնութեանցն. զի եւ բարութիւն ցուցցի եւ արդարութիւնն
կատարեսցի և եկեղեցին կերպարանակից կերպարանի Որդ-

---

*) Ձեռագիրն՝ «Զերկնայինսն»:

1) Ա. Կորնթ. Թ. 24—27: 2) Բ. Տիմոթ. Դ. 7: 3) Երեմ. Բ. 19:

ւոյն Նորա կազմեալ լիցի, և ի ժամու երբեք եղիցի մարդն
յայսքան հասեալ և թխեալ տեսանել և տեսանել զԱս-
տուած։

Kap. LXII.

Եթէ ոք աստանաւր ասասցէ եթէ զի՞ է, ո՞չ կարէր
ի սկզբանէ Աստուած կատարեալ առնել զմարդն, գիտասցէ,
զի Աստուծոյ և միշտ ըստ Նմին էումն և անծնի եղելումն.
136v. իբրու առ ինքն ամենայն | ինչ կարողութիւն է, իսկ եղեալքս
ըստ որում յետ այսորիկ ծննդեանն լինելութիւն սկիզբն
առանձինն ընկալան, ըստ այսմիկ պակաս գոլ և Նուազ պարտ
և արժան էր Նոցա քան զԱրարիչն. քանզի ոչ կարէր անեղ
գոլ Նորոգ եղեալքն։ Իսկ ըստ որումն ոչն են անեղք, անծինք,
ըստ այսմիկ և Նուազեալ պակասին ի կատարելոյն. քանզի
ըստ որում կրսերագոյնքն են, ըստ այսմիկ և տղայք. և ըստ
որում տղայք, ըստ այսմիկ և անսովորք և անընդելք և ան-
կիրթք առ կատարեալ վարս։ Քանզի որպէս մայրն կարէ
կատարելագոյն մատուցանել զջամբ կերակրոյն, իսկ Նա
տակաւին և ոչ կարէ քան զինքն երիցագոյն ընդունել
կերակուր, այսպէս և Աստուած ինքն կարող էր մարդւոյն
մատուցանել ի սկզբանէ զկատարեալն, իսկ մարդն անկա-
րող էր առնուլ զնա, քանզի տղայ էր։ Եւ վասն այսորիկ
և Տէրն մեր ի վախճան ժամանակացն գլխաւորելով և բա-
ւանդակելով զամենայն ինչ, եկն առ մեզ, ոչ որպէս ինքն
կարէր, այլ որպէս մեք զնա տեսանել կարէաք։ Քանզի ինքն
անքննին, անպատում փառաւքն իւրովք առ մեզ գալ կա-
րէր, այլ մեք չև ևս զմեծութիւն փառացն բառնալ կարէ-
137r աք, և վասն այսորիկ իբրև տղայ հա|րցն կատարեալ Հաւրն
կաթն մեզ զինքն մատոյց, որ էր ըստ մարդկութեան գա-
լուստն Նորա. զի իբրև ի ստենէ մարմնոյն Նորա կերակըր-
եալք լինին և ի ձեռն այսպիսի կաթնագործութեան սովո-
րեալք ուտել և ըմպել զԲանն Աստուծոյ, զանմահութեան
զհացն, որ է Հոգին Հաւր, ի Ներք ի մեզ ունել կարասցուք։

Kap. LXIII.

1. Եւ վասն այսորիկ Պաւղոս Կորնթացւոցն ասէ. «Կաթն
ջամբեցի, ոչ կերակուր, քանզի չև ևս կարէիք բառնալ»[1].
այսինք զըստ մարդւոյն զգալուստ Տեառն աշակերտեցայք
և ուսայք, այլ չև ևս տակաւին Հաւրն Հոգւոյն հանգուցեալ
է ձեզ, վասն նոյն ինքն տկարութեանդ ձերոյ։ «Քանզի ուր
տակաւին ևս նախանձ և հեռ, ասէ, ի ձեզ և հակառակու-
թիւնք, ո՞չ մարդիկ էք և ըստ մարդկան գնայք»[2]. այլ չև ևս
Հոգին Հաւրն էր ընդ նոսա, վասն անկազմութեան յարմա-
րութեանն իւրեանց և տկարութեան վարուցն։ Արդ որպէս
առաքեալ կարող էր տալ զկերակուրն, քանզի որոյ ի վե-
րայ դնէին առաքեալքն զձեռս, առնուին Հոգի Սուրբ[3], որ
էր կերակուր կենաց, իսկ նոքա ոչ կարէին առնուլ զայն,
վասն տակաւին ևս տկարն և հիւանդ և անկիրթ ունել
զզգայութիւնս առ ի յԱստուծոյ յոյսն միաբան կրթու|թեան, 137v.
այսպէս և ի սկզբան անդ Աստուած կարող էր տալ զկա-
տարեալն մարդւոյն, իսկ նա իբրու զի այն ինչ դեռադեռ
եղեալ էր, չէր կարող առնուլ զայն և կամ առնլով տանել
և կամ տանելով ունել յինքեան։ Եւ վասն այսորիկ տղայա-
կից եղև Բանն Աստուծոյ ընդ մարդւոյն, իբրու զի կատար-
եալ էր, ոչ վասն ինքեան, այլ վասն մարդւոյն տղայութեան,
այսպէս տարեալ լինէր, որպէս մարդն զնա տանիլ կարէր։
Արդ՝ ոչ յԱստուծոյ է անկարութիւն և կարաւտութիւն և
պակասութիւն, այլ ի մարդն ի նորն ի դեռադեռն ևս եղեալ,
վասն զի ոչ անեղծ էր։ Իսկ յԱստուած զաւրութիւն միան-
գամայն և իմաստութիւն եւ բարութիւն ցուցանի. եւ զաւ-
րութիւն եւ բարութիւն այնու, զի զչեւ եւս էսն կամաւ
հաստատել և առնել. և իմաստութիւն այնու, զի յարմարպա-
ւոր եւ պատկանաւոր եւ նուագաւոր եւ կազմս զեղեալդ
առնել. զորս վասն առաւել բարութեանն իւրոյ յաճելութիւն
ընկալեալ և աւելի յերկար կացեալ մնացեալ զանեղին կարծիս
երթեալ տարցի, զԱստուծոյ առանց նախանձու յաչաղանաց
առատաբար շնորհել զբարին, զի ըստ եղանելն այսո-
ցիկ՝ ոչ անեղք, իսկ ըստ յարանալն և միշտ կալ մնալն

1) Ա. Կորնթ. Գ. 2: 2) Ա. Կորնթ. Գ. 3: 3) Գործ. Ը. 17:

138r. երկայն յաւիտեամբք, զաւրութիւն զանեղին ընկալցի, | Աս-
տուծոյ ձրի պարգևեալ զյարմըշտընջենաւորութիւնն նոցա։

2. Եւ այսպէս յառաջեացի յամենեսին Աստուած, վասն
զի և միայն է անեղ և առաջի ամենեցուն նայ գոլոյն՝ ամե-
նեցուն է պատճառ. իսկ այլքն ամենեքեան ի հնազանդու-
թեան կան Աստուծոյ, եւ հնազանդութիւն Աստուծոյ և անա-
պականութիւն եւ յարութիւն եւ մշտընջենաւորութիւն ա-
նապականութեան կարծիս զանեղին մատուցանէ։ Արդ՝ ի ձեռն
այսր դասու եւ այսպիսեաց յարդարմանց եւ այսպիսի վար-
ժից եղեալն ստեղծալ մարդն, ըստ կերպարանի եւ նմանու-
թեան լինի անեղին Աստուծոյ, Հաւրն հաճեալ և հաւանեալ,
իսկ Որդւոյն արբանեկեալ և ստեղծեալ, եւ Հոգւոյն սնու-
ցեալ և աճեցուցեալ, եւ մարդւոյն հանդարտիկ հանդարտիկ,
առ սակաւ սակաւ յառաջատեալ եւ ի վեր ելեալ առ կատա-
րեալն, այսինքն է մերձ յԱնեղն եղեալ, քանզի կատարեալ
է Անեղն եւ սէ է Աստուած։ Բայց պարտ եւ արժան էր մար-
դւոյն առաջին եղանել, եւ եղեալ աճել, եւ աճեցեալ այրա-
նալ, եւ այրացեալ բազմանալ, եւ բազմացեալ զաւրութիւն
բերել, եւ զաւրացեալ փառաւորիլ, եւ փառաւորեալ տեսա-
նել զիւր Տէրն. քանզի Աստուած է, որ հանդերձեալն է |
138v. տեսանել եւ տեսութիւն Աստուծոյ անապականութեան է
գործական եւ անապականութիւն մերձ գոլ է յԱստուած։

3. Արդ յիմարք և անասունք են ամենեքին, որք ոչ
ընդունին զժամանակ աճելութեան և զընութեան զտկարու-
թիւն արկանեն զԱստուծով։ Ո՛չ զԱստուած և ո՛չ զանձինս
գիտելով, անյագք և անլիրք և անշնորհք, ոչ կամեցեալք
նախ առաջի գոլ այս, որ եղենս ի մարդիկ, ախտից ընդու-
նականք, այլ զանց առնելով զդրաւք մարդկութեանս, և
յառաջ քան զմարդիկ լինել՝ ահա կամին գոլ նմանք արա-
րողին Աստուծոյ, և ոչ մի ինչ ոչ գոլ զանազանութիւն անե-
ղին Աստուծոյ և արդին ևս եղելոցն մարդոց, անասնագոյնք
և քան զանասուն կենդանիսն են։ Քանզի սոքա ոչ տրտնջեն
և ամբաստանեն զԱստուծոյ, զի ոչ մարդիկ արար զնոսա.
այլ իւրաքանչիւր ոք՝ վասն որոյ եղեն, վասն զի եղեն՝ գո-
հանայ։ Իսկ մեք ամբաստանեմք զնմանէ, զի ոչ ի սկզբանէ
Աստուածք եղեալք, այլ նախ առաջին մարդիկ, ապա այս-
պէս Աստուածք. և սակայն Աստուծոյ ըստ պարզութեան

մեկնութեան բարութեան իւրոյ և զայս արարեալ․ զի մի՛ ոք
զնա կարծեսցէ նախանձոտ և չարակն և կամ հայգածեալ
խնակոտ։ «Քանզի ես, ասէ, ասացի՝ Աստուածք էք և որ-
դիք բարձրելոյ ամենեքեան»[1]․ իսկ մեր զանկա|րելին զաս- 139r.
տուածութիւն բառնալ ոչ կարացելոց, և դուք, ասէ, իբրև
զմարդիկ մեռանիք․ զերկոսին պատմեալ և զպարզական
մեկնութենէ զիւրոյ զպարգևին՝ և զակարութիւնն մեր և
զանձնիշխանութիւնն։ Քանզի ըստ բարերարութեանն իւրոյ
բարէպէս ետ զբարին և նմանապէս ինքեան անձնիշխան
արար։ Իսկ ըստ յառաջգիտութեանն ծանեաւ զմարդկան տկա-
րութիւնն և այն ինչ որ լինելոցն էր ի նմանէ․ իսկ ըստ
սիրոյ և զաւրութեան յաղթէ եղանել ի բնութեանս գոյա-
ցութեան։ Բայց պարտ և արժան էր նախ առաջին բնու-
թեանն երևելապէս, այսպէս յաղթիլ և ընկղմիլ մահկանա-
ցուն յանմահութենէն և ապականացուին յանապականու-
թենէն[2], և լինել մարդւոյն ըստ կերպարանի և նմանու-
թեանն Աստուծոյ, գիտութիւն ընկալեալ բարւոյ և չարի։

Kap. LXIV.

1. Եւ բարի է լինելն և հնազանդել Աստուծոյ և հա-
ւանել նմա և պահել նորա զպատուիրանն և այս է կեանք
մարդւոյն, որպէս ոչն լսել Աստուծոյ չար է, և սայ է մահն
նորա։ Արդ՝ ներեալ և երկայնամիտ եղեալ Աստուծոյ, գիտաց
և ծանեաւ և զբարի զհլու զհնազանդութեանն և զդժընդակու-
թիւն չարութեանն անհլութեանն․ զի մտացն ակն զերկու-
ցունցն առեալ փորձ, զընտրութիւն լաւացն փորձ | ընտ- 139v.
րութեամբ արասցէ և ո՛չ երբէք հեղգ և մի՛ պղերգ և մի՛
անփոյթ, անհոգ եղիցի Աստուծոյ․ այլ այն որ ի բաց բառ-
նա ի նմանէ զկեանսն, սա է, որ ոչն լսել Աստուծոյ փորձիւ
ուսեալ, ըստ որում չարն է, և ոչ ձեռն արկեսցէ երբէք։
Իսկ որ այժմ ողջն պահէ զկեանսն նորա, որ է լսելն Աս-
տուծոյ, գիտացեալ իսկ որ բարւոքն է մտադրութեան յաւ-
ժարութեամբ խնամաբար պահել։ Վասն այսորիկ և կրկնակ
ընկալաւ զգայութիւնսն, որք զերկուցունց զգիտութիւն

---

1) Սաղմ. ՁԱ. 6—7:   2) Բ. Կորնթ. Ե. 4․․ Ա. Կորնթ. ԺԵ. 53։

ունին, զի զընտրութիւնն հանճարոյ խրատու արասցէ· և զհանճար խրատու բարւոյն զիա՞րդ կարէր ունել՝ ոչ կարացեալ զընդդէմն· քանզի հաստատագոյն է և անյերկուանալի ենթակայցն հասումն քան զայն, որ ի գէտ հմայութենէ հանդիպողութիւն դիպուածոյ լինի։ Քանզի որպէս լեզու ի ձեռն ճաշակի առնու զտեղեկութիւն հմտութեան փորձոյն քաղցրոյն և դառինն, և ակն ի ձեռն տեսլեանն որոշեալ մեկնէ զսեաւն ի սպիտակէն, և ունկն ի ձեռն լսելեաց զզանազանութիւնս բարբառոց գիտէ, այսպէս և միտք ի ձեռն երկաքանչիւր ուրուք փորձոյն զհանճար խրատու իմաստութեան բարւոյն կալեալ, զգուշագոյն առ պահպանութիւն նորա լինի, անհլու լինելով Աստուծոյ, նախ
140r. առա|ջին ի բաց թքանէ ի ձեռն ապաշխարութեան, որ ինչ միանգամ դառն և չար, և ապա ի համմանէ ուսման ուսեալ, իբրու թէ զինչ է ընդդէմ բարւոյն և քաղցոյն, անգամ և ձեռնարկեսցէ ուրեք երբէք ոչ՝ յանհլութենէ անհնազանդութեանն ճաշակել Աստուծոյ։ Եթէ երկոցունց գիտութեանն և կրկին զգայութեանցն և ի մտածութեան խորհրդոցն հրաժարեսցես, ոչ գիտասցես զքեզ, սատակելով զմարդն։

2. Եւ զիա՞րդ եղիցիս Աստուած, որ չև ևս տակաւին եղեալ ես մարդ· զիա՞րդ կատարեալ, որ արդ կազմեալդ եղեր· և զի՞ անմահ, որ մահկանացու բնութեամբ ոչ լուար Արարչին։ Քանզի պարտ և արժան է քեզ նախ առաջին զդաս կարգին մարդւոյն պահել, ապա այսպէս փառացն ընդունելութիւն առնել Աստուծոյ· քանզի ոչ դու զԱստուած գործես, այլ Աստուած առնէ զքեզ։ Արդ՝ եթէ գործ ես Աստուծոյ ձեռին, արուեստագիտին քո, կաց մնայ և անսայ, որ ի ժամու դէպ ուղեղ զամենայնն ինչ առնէ և ի դէպ ժամու իբրու առ քեզ առ եղեալդ· բայց մատոյ նմա զսիրտդ քո պարզ և դիւրավարժ և դիւրածու և պահեա զտեսակն, յոր յարդարեալ կերպարանէ զքեզ արուեստագէտն, ունելով յանձին քում զնա խոյնաւոյն նորա, զի մի խստացեալ ի բաց
140v. հա|նեալ ընկեսցես զհետս մատնոյն նորա։ Բայց պահեալ զյարդարումն յարմարութեանն, երթեալ ելցես առ կատարեալն· քանզի յարուեստէն Աստուծոյ թաքուցեալ ծածկի, որ ի քեզ կաւդ է· հանէ իբրև ի բովոյ երկրէ զգոյացութիւն ի ձեռն նորա, ածցէ զքեզ ի ներքուստ և արտա-

քուստ մաքուր ոսկով և այնքան զարդարեալ գեղեցկա-
ցուցէ զքեզ, մինչ զի և ինքեան իսկ Թագաւորին ցանկալ
գեղեցկութեանդ քում[1]։ Ապա եթէ անտուստ իսկ խստա-
ցեալ ի բաց Թքցես զարուեստ նորա և տժգոհ ապերախտ
լիցիս զնմանէն, զի մարդ եղեր, ապաշնորհ զԱստուծոյ
եղեալ՝ միանգամայն և զարուեստն նորա և զկեանսն ի բաց
ընկեցեր. քանզի առնելն առանձինն յատուկ միայն բարու-
թեանն Աստուծոյ է, իսկ լինել առանձինն յատուկ մարդ-
ւոյն բնութեան։ Ապա եթէ աւժանդակ մատուցես Նմա
զքոյն, այսինքն է զառ ի Նա զհաւատն և զհնազանդութիւն,
առցես զարուեստն Նորա և եղիցիս կատարեալ գործ Աս-
տուծոյ։ Ապա եթէ թերահաւատեսցես Նմա և ի բաց փա-
խիցես ի ձեռաց Նորա, եղիցի պատճառք անգործութեանց
ի քեզ, որ ոչդ լուար և հնազանդեցար, այլ ոչ ի Նմա, որ
կոչեացն. քանզի Նա առաքեաց կոչել ի հարսանիսն, իսկ
որք ոչն լուան Նմա, զրկեցան | յարքայական խրախու- 141r.
թենէն[2]։

3. Ապա ուրեմն ոչ արուեստն (տ)կար է Աստուծոյ, քանզի
կարէ ի քարանցս յարուցանել որդիս Աբրահամու[3], այլ այն,
որ ոչ երթայր զհետ Նորա, ինքն անձին իւրոյ անզարդու-
թեանն լինել պատճառ։ Քանզի և լոյս ոչ է տկար վասն այնո-
ցիկ, որ զանձինս իւրեանց կուրացուցանեն, այլ Նա է, որպէս
և էն, իսկ կուրացեալն առ ինքեանց պատճառին յանտեսու-
թեան կուրութեանն լինի. ո՛չ լուսոյ ի հարկէ ծառայեցուցեալ
զոք, և ո՛չ Աստուծոյ բռնադատեալ, եթէ ոչ ոք կամիցի ունել
յինքեան զարուեստն նորա։ Արդ՝ որք ի բացն կան ի հայրենի
յուսոյն և անցանեն ըստ դիրս աւրինացն ազատութեանն,
առ իւրեանցն պատճառին ի բաց կացին ապստամբեալք,
ազատք և անձնիշխանք բարուք կամաց եղեալք։ Իսկ Աս-
տուած, իբրու զի ամենեցունց յառաջագէտ է, երկուցունց
յարմարականս յառաջագւոյնս կազմեաց բնակութիւնս։ Այ-
նոցիկ, որք խնդրենն զլոյսն զանապականութեան և ընթա-
նան առ Նա, բարեպէս շնորհեալ Աստուծոյ զայն, որում
փափաքենն լուսոյ։ Իսկ որ ապարտենն և արհամարհեն և
գձուձ համարին և ի բաց դարձեալք փախչին յայնմանէ և

1) Սաղմ. Խ՚Դ. 12։ 2) Մատթ. ԻԲ. 3. չար.։ 3) Մատթ. Գ. 9 եւ Ղուկ. Գ. 8։

141v. իբրու թէ զանձինս կուրացուցանիցեն, կշիռ ի լուսոյն | յետս
դառնալոյ պատրաստեաց խաւար։ Եւ այնոցիկ, որ փախչինն
ի նորա հնազանդութենէն, յարմարական յառաջագոյն պատ-
րաստեաց պատիժ պատուհասին։ Իսկ հնազանդութիւն Աս-
տուծոյ հանգիստ յաւիտենական է, զի որք փախչինն ի լու-
սոյն, արժանի փախստեանն իւրեանց ունիցին տեղի. և որք
փախչին ի յաւիտենական հանգստենէն, զոյգ և կշիռ փախս-
տականութեանն իւրեանց ունիցին բնակութիւն իւրեանց։
Զի առ Աստուծոյ իբրու զի ամենայն բարիք են, որք կա-
մաւք փախչին յԱստուծոյ, զանձինս իւրեանց զրկեն ի բա-
րեաց. զրկեալք առ ի յԱստուածն բարեաց, յիրաւի արժա-
նապէս յարդարադատութիւնն անկցին Աստուծոյ։ Քանզի
որք ի հանգստենէն փախչին, յիրաւի պատիժս պատուհասի
շրջեսցին. և որք ի բացն փախեան ի լուսոյն, յիրաւի բնա-
կեն ի խաւարի։ Որպէս յառժամանակեա լոյսս յայսմ, որք
փախչին ի սմանէ, ինքեանք են անձանց իւրեանց պատ-
ճառք, զրկեն զանձինս իւրեանց ի լուսոյն և բնակեն ի խա-
ւարի, և ոչ լոյսն է պատճառք նոցա այսպիսի բնակութեանն,
որպէս յառաջագոյնն ասացաք, այսպէս և որք ի յաւիտե-
նական լուսոյն Աստուծոյ փախչին, որ է պարունակական
ամենայն բարեաց, առ իւրեանց պատճառին ի յաւիտենական
142r. ի խաւարն բնակեսցին, զրկեալք յամենայնի բարեացն, ան-
ձանց պատճառք այսպիսի բնակութեանս եղեալ։

Kap. LXV.

1. Արդ մի և նոյն Աստուած Հայր է, որ այնոցիկ, որք բաղձանն նորա միայն բնակութեան և կան մնան նորա ի հնազանդութեան, առ ինքեան պատրաստեալ բարիսն. իսկ առաջնորդապետին ապստամբութեան, բանսարկուին սատանայի, և ընդ նմա ի բաց կացելոց հրեշտակացն, զյաւիտենական հուրն պատրաստեալ է, յոր առաքիլ ասէ Տէր զայնոսիկ, որ յահեակն կողմանէ որոշեալ մեկնեցան[1]։ Եւ այս է ի մարգարէէն ասացեալ. «Ես Աստուած Նախանձաւոր, առնեմ խաղաղութիւն և հաստատեմ զչար»[2]. յայնոսիկ, որ

---

1) Մատթ. ԻԵ. 41: 2) Ես. ԽԵ. 7:

ապաշխարեն և դառնան առ Նա, առնելով խաղաղութիւն և
սէր, և միաւորութիւն յանձին կալեալ. իսկ յայնոսիկ, որք
ոչն ապաշխարեն, այլ փախչին ի լուսոյն Նորա, յաւիտե-
նական հուրն և արտաքին խաւարն պատրաստեալ, որ է
չար այնոցիկ, որք անկանինն ի Նա։

Kap. LXVI.

1. Ապա եթէ այլ ոք էր, որ զհանգիստն շնորհէր Հայրն
և այլ ոք, որ զհուրն պատրաստէր Աստուած, և զանազան
որդիք եղեալ լինէին, էր որ յարքայութիւն Հայրն առաքէր
և էր որ յաւիտենական հուրն։ Այլ վասն զի մի և նոյն Տէր,
որ ընտրեալ որոշէ և մեկնէ, զեկոյց զամենայն ազգ մարդ-
կան ի դատ|աստանին, զոր աւրինակ հովիւ զի հատուցանէ 142v.
և տրոհէ զօչխարս յուլուց[1] և ոմանց ի նոցանէ ասել՝ «Ե-
կայք, աւրհնեալք Հաւր, ժառանգեցէք պատրաստեալ ձեզ զար-
քայութիւնն»[2], և ոմանց՝ «Երթայք յինէն, նզովեալք, ի յաւի-
տենական հուրն, զոր պատրաստեաց Հայրն իմ սատանայի
և հրեշտակաց նորա»[3]։ Եւ ինքն իսկ հայրն երևելագոյնս
ցուցանի «Առնելով խաղաղութիւն և հաստատելով չար»[4],
յառաջագոյն պատրաստեալ յերկուցն կողմանց զյարմարա-
կանսն, իբրև մի դատաւոր զերկոսին յարժանաւորն առա-
քելով վայր, որպէս յորոմանցն և ցորենոյն առակէ զեկոյց
Տէր ասելով. «Քանզի որպէս ժողովեալ լինի որոմն և հուր
այրեցեալ, այսպէս եղիցի ի վախճանին յաւիտենին. առաքեսցէ
Որդին Մարդոյ զհրեշտակս իւր և ժողովեսցեն յարքայութենէ
նորա զամենեսին, որք զգայթակղութիւնսն և զանաւրէնու-
թիւնսն առնեն և արկցեն զնոսա ի հնոց հրոյն. անդ եղիցի լալ
և կրճել ատամանց։ Յայնժամ արդարք ծագեսցեն լուսով իբրև
զարեգակն յարքայութեանն Հաւրն իւրեանց»[5]։ Արդ՝ զար-
քայութիւն յառաջագոյն պատրաստեաց արդարոցն Հայրն
մեր, ի վեր էառ Որդին նորա զարժանիսն, և զհնոցն պատ-
րաստե|աց հրոյն, յոր (արկցեն) զարժանիսն, որք յՈրդւոյն 143r.
առաքեցան հրեշտակքն, ըստ հրամանին Տեառն։

---

1) Մատթ. ԻԵ. 32։ 2) Մատթ. ԻԵ. 34։ 3) Մատթ ԻԵ 41։
4) Ես. ԽԵ. 7։ 5) Մատթ. ԺԳ. 40—43։

2. Քանզի սա յիւրում ագարակին զբարի սերմն սեր-
մանեաց[1] եւ «Ագարակ է, ասէ, աշխարհս, իսկ ի քուն կալ
մարդկանն, եկն թշնամին եւ սերմանեաց որոմն ի մէջ ցո-
րենոյն եւ անց գնաց»[2]։ Քանզի յայնմհետէ ապստամբ հրեշ-
տակս այս եւ թշնամիս, յորմէ հետէ նախանձ արար ընդ
ստեղծուածիս Աստուծոյ եւ թշնամի առնել զնա առ Աս-
տուած ձեռնարկեաց։ Վասն որոյ եւ Աստուած զայն, որ յանձ-
նէ իւրմէ գաղտուկ զորոմնն ի վերայ սերմանեաց, այսինքն է
որ զյանցաւորութիւնն ի ներքս էմոյծ, զատոյց եւ մեկնեաց
յիւրմէ յընդունելութենէ գոյացութեանն։ Իսկ որք պղերգա-
բարն եւ զեղծութեամբ, բայց սակայն անմեղութեամբ ընկա-
լաւ զնա հլութիւն յանցանաց մարդն ողորմեցաւ եւ այլուր
դարձոյց զթշնամութիւնն, զոր թշնամին առնել առ նոյն կա-
մեցաւ. առ նոյն ինքն առ թշնամարարն ի բաց մեկնեալ յին-
քենէ առ մարդն և վերստին կոչեցեալ եւ հրաւիրեալ զնա եւ
ընդդէմ հակառակ այլուր առաքեալ յաւձն, որպէս գիր ասէ,
ասել ցաւձն Աստուծոյ՝ «Եւ թշնամութիւն եդից ի մէջ քո և ի
մէջ կնոջդ, և ի մէջ զաւակի քո և զաւակի դորա. նա սպասեսցէ
143v. քում գլխոյ եւ դու սպ|ասեսցես նորա գարշապարին»[3]։ Եւ
զթշնամութիւնս զայս Տէր ինքն գլխաւորեալ բովանդակեաց,
եղեալ ի կնոջէ մարդ և կոխեալ նորա զգլուխն, որպէս յառաջ-
նումն քան զայս ցուցաք գիրս։ Վասն զի հրեշտակս ոմանս
ասաց սատանայի, որոց յաւիտենական հուրն պատրաստեալ է
զեկոյց։ Եւ դարձեալ ի վերայ որոմանցս ասէ, եթէ «Որոմունքն
են որդիք չարին»[4]. հարկաւոր ասիլ, զի զապստամբու-
թիւնսն զամենեսին գերեալ համարեցաւ այնմ, որ յառաջն
վարդապետն եղև այսպիսի յանցանացս, այլ ոչ եթէ նա
բնութեամբ զհրեշտակս կամ զմարդիկ արար, քանզի ոչինչ
ուրեք սատանայ երեւի արարեալ, իբրու զի եւ ինքն իսկ
ստեղծուած եւ հաստուած Աստուծոյ է, որպէս եւ այլ
հրեշտակքն։ Քանզի զամենայն ինչ արար Աստուած որպէս
եւ Դաւիթ ասէ ի վերայ այսպիսեացս ամենեցուն, թէ «Նա
ասաց եւ եղեւ. ինքն պատուիրեաց եւ հաստատեցաւ»[5]։

---

1) Մատթ. ԺԳ. 24: 2) Մատթ. ԺԳ. 25. 3) Ծննդ. Գ 15: 4) Մատթ. ԺԳ. 38: 5) Սաղմ. ԼԳ. 9 եւ ՃԽԸ 5:

Kap. LXVII.

Արդ՝ ամենեցուն եղեւ եղելոցս սատանայ եւ անձինն
իւրոյ պատճառք եւ այլոցն ապըստամբութեան, յիրաւի գիր
զայնոսիկ, որ յապըստամբութեանն կան մնան միշտ, որդի
սատանայի եւ հրեշտակս ասաց չարին։ Քանզի եւ որդին,
որպէս եւ ոմն յայնցանէ, որ յառաջ քան զմեզն էին ասաց,
երկդիմի իմանի․ ըստ բնութեան, ըստ որում եղեւն | որդի 144r.
եւ արարած արարչին, թէպէտ եւ զանազանութիւն ունի
արարած յորդւոյ, զի նա ի նմանէ, իսկ նա յանձն եղեւ։ Եւ է
որ ըստ բանի վարդապետութեանն․ քանզի որ յումեքէն աշա-
կերտեալ բանիւ, որդի այնր որում աշակերտեցաւն ասի․ և
նա նորա հայր։ Արդ ըստ բնութեան, որպէս ասել է, ամենե-
քին որդիք էաք Աստուծոյ, վասն զի ի նմանէն ամենեքին
եղեաք[1]։ Իսկ ըստ հլութեան և վարդապետութեան ոչ ամե-
նեքին որդիք եմք Աստուծոյ, այլ որք հաւատանն նմա և
առնեն զբանն նորա[2]։ Իսկ որք ոչն հաւատան եւ ոչ առնեն
նորա զկամսն, որդիք եւ հրեշտակք սատանայի, ըստ գործսն
սատանայի գործելով[3]։ Եւ զի այս այսպէս է, յԵսայի ասա-
ցեալ՝ «Որդիս ծնայ եւ բազմացուցի եւ նոքա զիս անար-
գեցին»[4]։ Եւ դարձեալ ասէ զնոսա որդիս աւտարս․ «Որդիք
աւտարք ստեցին ինձ»[5]․ քանզի ըստ բնութեան որդիք են
նորա, քանզի ի նմանէ են եղեալք․ իսկ ըստ հաւատոց ոչ
են որդիք։

Kap. LXVIII.

1. Քանզի զոր աւրինակ ի մարդկան անհաւանքն և
ստահակքն հարցն որդիքն տարագիրքն և յորդեգրութենէ
ի բաց հանեալքն բնութեամբ որդիք են, իսկ աւրինաւքն
աւտարք, արդ ոչ ժառանգեն զըստ բնութեանն հարսնն,
նոյն աւրինակ և առ Աստուծոյ, որք ոչն հաւանին նմա,
տարագիրք և յորդեգրութենէ | ի բաց հանեալք ի նմանէ եղ- 144v.
եալք կորուսին զորդիքն զոլ նորա, ժառանգել զնա ոչ կա-
րացեալք, որպէս Դաւիթ ասէ․ «Աւտար եղեն մեղաւորք

1) Յովհ. Ա. 12: 2) Մasp. ԺԲ. 50: 3) Յովհ. Ը. 44:
4) Ես. Ա. 2: 5) Սաղմ. ԺԷ. 46:

յարգանդէ. սրտմտութիւն նոցա ըստ նմանութեան աւձին» [1]։
Եւ վասն այսորիկ Տէր, զորս գիտէրն մարդկան ծնունդ, ծը-
նունդս իժից ասաց [2], ըստ նմանութեան կենդանեացս այսո-
ցիկ. քանզի որպէս սոքա խարդախ կամակորութեամբ շրջին
և այլոցս ամենեցուն վնաս գործեն։ «Քանզի հայեցարուք,
ասէ, զգոյշ կացէք ի խմորոյն սադուկեցւոցն և փարիսեցւո-
ցըն» [3]. զի նաև յաղագս Հերովդի ասելով՝ «Ասացէք, ասէ,
աղուէսուն այնմիկ» [4], զխորամանկութիւնն նորա և զնեն-
գութիւն նշանակելով։ Վասն որոյ և Երեմիա մարգարէ ասէ.
«Մարդ ի պատուի էր, նմանեաց հաւասարեալ անասնոց [5]». և
դարձեալ՝ «Ձիք մատակախագք եղեալ, իւրաքանչիւր ոք ի կին
ընկերի իւրոյ վրնջեաց» [6]։ Եւ Եսայի ի հրէաստանի քարոզե-
լով և ընդ իսրայէլացիս խաւսելով, իշխանս Սոդոմա և զժո-
ղովուրդ Գոմորայ ասէր զնոսա, որք զնմանաւրէն Սոդոմաց-
ւոցն զյանցանսն և զնոյն զմեղսն ի նոսա գոլ նշանակեաց [7],
վասն նման գործոցն՝ նովին անուանակոչութեամբ կոչելով
զնոսա։ Եւ զի ոչ բնութեամբ էին այսպէս եղեալք յԱստու-
ծոյ, այլ կարէին զարդարութիւն գործել, նոցունց իսկ այ-
145r. ս|ոցիկ ասէր, կամս և բարս նոցա բարիս տուեալ. «Լուացա-
րուք, մաքուրք եղերուք, ի բաց ընկեցէք զչարիս ի սրտից
ձերոց, դադարեցէք ի չարեաց ձերոց» [8]։ Իբրու թէ նոցունց
այսոցիկ յորժամ կամիցին և յանցանիցեն և մեղանչիցեն,
նոցին Սոդոմացւոցն հասցեն պատուհասի։ Իսկ յորժամ շըր-
ջեալք փոխեսցին և ապաշաւեսցեն և դադարեսցեն ի չարէն, զի
որդիք կարացեալք գոլ Աստուծոյ, և ժառանգել զառ ի նմանէ
անապականութիւնն։ Արդ ըստ այսմ բանի հրեշտակս չարին
և որդիս ասաց սատանայի զնմանսն հաւանեցեալսն և որ ի
նորա կոյսն ջանան [9]. քանզի ի սկսմանէ ամենեցուն ի միոջէ և
ի նոյն Աստուծոյ եղելոյ, և յորժամ հաւանեսցի նմա և ի հնա-
զանդութեանն կայցցեն միայցեն և զարդարութիւն նորա պա-
հիցեն, որդիք Աստուծոյ կոչեսցին [10]. իսկ յորժամ ի բաց
կացցեն ապստամբեալք և յանցանս մեղաց, եղիցին ընդ
սատանայի զրեալ զինքեանս ընդ առաջնորդապետին և ընդ

1) Սաղմ. ԾԷ. 4—5։ 2) Մատթ. ԻԳ. 33։ 3) Մատթ ԺԶ. 6։
4) Ղուկ. ԺԳ. 32. 5) Սաղմ. ԽԸ. 21։ 6) Երեմ. Ե. 8։ 7) Ես.
Ա. 10։ 8) Ես. Ա. 16։ 9) Մատթ. ԻԵ. 41։ 10) Մատթ. ԺԳ. 38։

առաջնում պատճառին ուձին և այլոցն ամենեցուն ապս-
տամբութեան եղելում։

2. Քանզի բազում բանք Տեառն, բայց զմի և զնոյն
ամենեքին պատմեն զՀայր, զԱրարիչն զաշխարհիս այսորիկ,
պարտ և արժան է այնոցիկ, որք ի բազումսն մոլորեալ են,
ի ձեռն բազմացն ամաւթ պատկառ|անաց կրել. զի թերևս 145v.
ի ձեռն բազմացն զանգիտեալք և ի ճշմարտութիւն դար-
ձեալք, ապրել կարասցեն։ Բայց հարկաւոր էր ընդ գործս
բանիցս այսոցիկ, և որ զհետ երթայ Տեառն բանիցն, հար-
կանել և զՊաւղոսի զբանսն, քննել և խուզել զբանսն նորա
և զառաքեալն մեկնել, որ ինչ միանգամ յայլազանդացն և
ոչ իմանալ անգամ ոչ կարացին, զի ի Պաւղոսէն ասացեալս,
այլ մեկնութիւնս է առ պարզել և մեկնել և զխոտորումն
անմտութեան նոցա ազդել, և ի նմին իսկ ի Պաւղոսէ, ուս-
տի խնդիրս ընդ մեզ ի ներքս մուծանեն, ցուցանել զնոսա
ստաբանս, և զառաքեալ քարոզ ճշմարտութեանն, զամենայն
ինչ միաբանութեամբ յարմարաբար ճշմարտութեանն քա-
րոզութեամբ ուսուցանել՝ մի Հայր, զայն, որ խաւսեցաւ
ընդ Աբրահամու, որ զաւրէնսդրութիւնն արար, որ զմար-
գարէսն յառաջագոյն առաքեաց, որ ի վերջ ժամանակաց
զՈրդին յղեաց և զփրկութիւնն շնորհեաց իւրում ստեղ-
ծուածին, որ է մարմնոյն գոյացութիւն։ Արդ՝ զայլ ևս
զբանսն Տեառն, զորս միանգամ ոչ ի ձեռն առակաց, այլ
ինքնաբառութեամբ յաղագս Հաւրն ասաց, և զպատմութիւն
թղթոց երանելի առաքե|լոյն յայլում գիրս գրեալ ամբողջ 146r.
քեզ բովանդակ զգործ իրացն Յանդիմանութեան և Եղծման
Ստանուն Գիտութեանն, շնորհելով Աստուծոյ, տալով հա-
տուսցուք, և զանձինս իսկ մեր և զքեզ առ ընդդիմաբանու-
թիւնն և առ յամաւթարարութիւն ամենեցուն աղանդացն
ի հինգ գիրս կրթեսցուք։

ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԻՐՍ.

ՀԻՆԳԵՐՈՐԴ ԳԻՐՍ

Praefatio*.

Յանդիմանեցելոց, սիրելի, ամենայն աղանդացն ի չորս գիրս յառաջ քան զայս քեզ առաքեալս ի մէնջ և ի վարդապետանոցացն նոցա յայտնի երևեցելոց և խարխարեցելոց և եղծելոց այնոցիկ, որք զանաստուածսն և զամբարիշտսն սուտ գիւտս խրատուցն գտին, է ինչ, որ յիւրեանց իսկ յիւրաքանչիւր վարդապետութենէն նոցա, զոր յիւրեանցն թողաք ի մատեանս, և է ինչ, որ բանիւ ամենապատիկ ցուցիւք գնացելում և ճշմարտութեանն ցուցելոյ և երևեցելոյ քարոզութեանն եկեղեցւոյ, զոր մարգարէքն քարոզեցին, որպէս ցուցաքն, և կատարեաց Քրիստոս, իսկ առաքեալքն աւանդեցին, յորոց եկեղեցի ընկալեալ ի բոլոր աշխարհ միայն բարւոք պահելով աւանդէ որդւոց իւրոց և խնդրոյն առ
146v. ամենեցուն | քակտելոյն յաղանդացն մեզ առարկելոց, և առաքելոցն ուսման տարածեցելոց և երևելի եղելոյ շատից, որ ինչ միանգամ ի Տեառնէ ի ձեռն առակացն ասացաւ և գործեցաւ, յայսմ ի գիրս ի հինգերորդում զբոլոր զիրացն գործ զՅանդիմանութեանն և զԵղծմանն Սուտանուն Գիտութեանն, յայլոցն ևս մնացելոց վարդապետութենէն Տեառն մերոյ և յառաքելական թղթոցն փորձեսցուք զապացոյցն առնել, որպէս պահանջեցեր ի մէնջ, և մեք հրամանիդ քո արբանեկութիւն արարեալ՝ վասն ի պաշտաւն բանի դնիլ, և ամենաւրինակաբարն մատուցելոց ըստ մերում զաւրութեան քեզ յոլով և շատ թոշակ տալ առ հակաճառութիւնս այլաղանդացն և շրջել և հաւանեցուցանել զմոլորեալսն և դար-

---

*) Ի լուսանցսն՝ «Տէր, քերդող, զսուտ Եպիփանայ առէ և զՅակոբայ Ծանծաղոսի, զՇարսամոյի և զԱբդիշոյի զշար գիր հերձուածոյ նոցա. միտ դիր բանիցս, զինչ առէ»։

ձուցանել յեկեղեցին Աստուծոյ և զնորատնկոցն զբարս հաս-
տատել, զի հաստատուն և անշարժ պահիցեն զհաւատն, զոր
բարւոքն պահեցեալ յեկեղեցւոյ ընկալան, և ոչ ըստ միոյ
իրաց մի՛ շրջեալք պատրեսցին ի չարէն, ուսուցանել զնոսա
և հանել ի ճշմարտութենէն փորձեցելոց։ Պէտք լիցին քեզ և
ամենեցուն, որք պատահիցեն գրոյս այսմիկ, առատաբար
շքով և երկովք հանդիպել ի մէնջս յառաջագունն ասացելոցս,
զի և զենթադրութիւնս զայս գիտասցես, առ | որս հակաճա- 147r.
ռութիւնս առնեմք, քանզի այսպէս ապա և աւրինաւորագոյն
ընդդէմ ասասցես նոցա և ի պատրաստէ առ ձեռն առնուլ
ունիցիս զառ ամենեսինսն նոսա հակառակաբանութիւնսն և
զնոցա զկարծիս հաստատութեան, ի ձեռն երկնաւոր հաւա-
տոցն, իբրու խոտան և անպիտան ի բաց մերժեալ, բայց
միայնում հաստատնում և ճշմարիտ վարդապետին զհետ
երթեալ Բանին Աստուծոյ Յիսուսի Քրիստոսի Տեառն մերոյ,
վասն առաւել սիրոյն իւրոյ եղելում այս, որ ինչ եմք մեք,
զի զմեզ գոլ հաստատեալ յարմարեսցէ զայն, որ ինչ է ինքն։

Kap. I.

1. Քանզի ոչ այլազգ մեք ուսանել կարէաք զԱստու-
ծոյսն, եթէ ոչ վարդապետն մեր, իբրև զի Բան էր, մարդ-
եղանիւր. քանզի և ոչ այլ ոք կարող էր պատմել զՀաւրսն,
եթէ ոչ իւր իսկ Բանն։ «Քանզի ո՞ այլ ոք գիտաց զմիտս
Աստուծոյ և կամ ո՞ այլ ոք խորհրդակից եղև նորա»[1]։ Եւ ոչ
դարձեալ մեք այլազգ ուսանել կարէաք, բայց տեսանելով
զվարդապետն մեր և ըստ մերում լսելեացս կցորդութիւն
ընկալեալ նորաւոյ ձայնին. որպէս զի նմանողք գործոցն և
արարիչք բանիցն նորա եղեալք[2], հասարակութիւն միա-
բանութեան ընկալցուք ընդ նմա ի կատարելւոյն յառաջ
քան զամենայն աշխարհ զաճումն առեալք նորոգ եղեալքս,
և ի միայնւոյն | ի բարւոյն և ի լաւէն զառ նա նմանու- 147v.
թիւն և յայնմանէ, որ ունի զպարգևս անապականութեանն,
յառաջագունն զատուցեալք և որոշեալք ի լինել չև ևս էքս[3]
ըստ յառաջագիտութեան Հաւրն եղեալք ի յառաջ գիտա-

---

1) Հռովմ. ԺԱ. 34: 2) Յակովբ. Ա. 22: 3) Յակովբ. Ա. 18:

ցեալսն ժամանակս և յամանակս ըստ արբանեկութեան Բա-
նին, զի Բան հզաւր և մարդ ճշմարիտ արեամբ իւրով բա-
նաւորապէս գնեալ զմեզ, փրկանս զանձն տուեալ յաղագս
գերեցելոցս։ Վասն զի անիրաւ տիրեաց մեզ ապստամբու-
թիւնն, և զբնութեամբ Աստուծոյ էսս աւտարացոյց զմեզ՝ ըստ
ոչ բնութեան իւր արարեալ աշակերտս։ Արդ՝ կարող է յամե-
նեսին Աստուծոյ Բանն և ոչ տկարացեալ արդարութեանն,
յիրաւի և առ նա անդրէն դարձաւ առ ապստամբութիւնսն,
զիւրսն գնել ի նմանէ, ոչ բռնութեամբ, որպէս նա ի սկզ-
բան անդ տիրեաց մեզ, ոչ զիւրսն անյագ ագահութեամբ
յափշտակեալ, այլ որպէս վայել էր Աստուծոյ հաւանեցուցա-
նելով և ոչ բռնադատելով առնուլ, զորս կամէրն, զի մի՛ ար-
դարութիւն խորտակեսցի և փշրեսցի և մի՛ սկզբնական ստեղ-
ծուածն Աստուծոյ կորուսեալ ամայասցի։

2. Արդ՝ իւրով արեամբն փրկեցելոյ զմեզ Տեառն և
տուեալ զՀոգին իւր փոխանակ հոգւոյս մերոյ. և զմարմինն
148r. իւր փոխանակ մարմնոյս մերոյ և ջամբեցու|ցեալ և ար-
կեալ ի մեզ զՀոգի Հաւրն և ի միաւորութիւն և ի հասա-
րակութիւն Աստուծոյ և մարդկան ածելով, իջուցանելով
զԱստուած ի ձեռն Հոգւոյն և Աստուծոյ դարձեալ ի վեր
տանելով հանելով զմարդն, ի ձեռն իւրոյ մարմնաւորու-
թեանն, և հաստատաբար և ճշմարտութեամբ յիւրում գա-
լստեանն շնորհեալ մեզ զանապականութիւն՝ վասն առ
նայն հասարակութեան, անցեալ գնաց ի բաց ամենայն այ-
լաղանդացն կարծիք հաստատութեան։ Քանզի ընդունայնք
են, որք կարծեաւք ասեն զնա երևիլ. քանզի ոչ կարծեաւք
այսոքիկ, այլ հաստատուն իրաւք ճշմարտութեան լինէր
արդեւք։ Արդ՝ եթէ իբրու զի ոչ էր մարդ, երևէր մարդ, և
ոչ որ էրն ճշմարտութեամբ եկաց մնաց Հոգին Աստուծոյ.
վասն զի անտեսանելի և աներևոյթ է հոգին և ոչ ճշմար-
տութիւն ոչ գոյր ի նմա, քանզի ոչ էր այն ինչ, որ երևէրն։
Եւ յառաջագոյն ասացաք, եթէ Աբրահամ և այլ մարգարէքն
մարգարէաբար տեսանէին զնա, զհանդերձեալսն լինել ի
ձեռն տեսլեան երեսացն մարգարէանայինն։ Արդ՝ եթէ և
այժմ այսպիսի երևեցաւ, իբրու զի ոչ էր, որ ինչ երևէրն,
մարգարէական իմն տեսումն երևութի եղև մարդկան, և
պարտ և արժան է այլում կալ մնալ և սպասել գալստեան

նորա, յորում այսպիսի եղիցի, որ|պէս և այժմս երևեցաւ 148v.
մարգարէականաւրէն *։

ԱՌ ՎԱՂԷՆՏԻՆՈՍ.

Ցուցաք զի նոյն է կարծեաւք ասել զնա երևել և ոչինչ ի Մարիամայ առնուլ. քանզի և ոչ էր ուրեմն ճշմարտապէս արիւն և մարմին ընկալեալ, ի ձեռն որոյ զմեզն գնեաց, եթէ զառաջին ստեղծուածն զԱդամայ յինքն գլխաւորեալ բովանդակեաց։ Արդ՝ ընդունայնք են և այնք, որ ի Վաղինտինայն զայս կարծեաւք հաստատեն, զի արտաքս հանցեն զկեանսն ի մարմնոյն և անարգեսցեն զստեղծուածն Աստուծոյ։

ԱՌ ԵԲԻՈՎՆԵԱՆՍՆ.

3. Ընդունայնք և սնոտիք և Եբիոնեանքն, զմիաւորութիւն Աստուծոյ և մարդոյն ի ձեռն հաւատոյն ոչ ընկալեալք յիւրեանց հոգւոյն, այլ ի հնումն լինելութեան ծննդեանն կան միայն խմորին և ոչ իմանալ կարեն, զի Հոգին Սուրբ եկն ի Մարիամ և զաւրութիւն բարձրելոյն շուք արար ի վերայ նորա[1], վասն որոյ ծնեալն սուրբ և Որդի է բարձրելոյն Աստուծոյ. Հայրն բոլորեցուն գործեցեալ զմարմնաւորութիւնն նորա և նոր ցուցեալ ծնունդ, զի որպէս ի ձեռն առաջին ծննդեանն զմահ ժառանգեցաք, այսպէս ի ձեռն այսր ծնընդեան ժառանգե|սցուք զկեանս։ Արդ խոտեն և 149r.
անարգեն զշարախառնութիւն զգինւոյն զերկնաւորի և միայն զնա ջուր աշխարհական կամին գոլ, զԱստուած ոչ ընկալեալք ի շարախառնութիւն իւրեանց, այլ կան միայն յաղթեցելում պարտեցելումն Ադամայ և արտաքս ընկեցիկ եղելումն ի դրախտէն. ոչ իմացեալք և ընդ միտ ածեալք, զի որպէս ի սկզբան ստեղծուածին մերոյ Ադամայ յԱստուծոյն շուքն կենաց միաւորեալ ընդ ստեղծուածին շնչացոյց

*) Ի լուսանցսն՝ «Ով իմաստախոհ վերծանողք, զշարախառնութիւնս յաւ տես, զի սուրբ հայրս Երինոս զԲ զԳ բանն ընդ մի է առել. քաջ դատէ, որ չընկզմիս, զի ի բազում տեղիս յիշէ և կատարացոյց յԱրիստոտէլի աստուածաբանական գիրսն և ի վերլուծականն, ի սուրբ Հայրս բանքս յաւ իմայ և . - . . .»։

1) Ղուկ. Ա. 35:

զմարդն և կենդանի բանական ապա եցոյց, այսաւր ի վախճանի Բանն Հաւր և Հոգին Աստուծոյ միաւորեալ ընդ սկզբան գոյացութեան ստեղծուածին Ադամայ, կենդանի և կատարեալ բովանդակեաց մարդ, որ տանի զկատարեալ զՀայրն. զի որպէս ի շնչականին ամենեքին մեռանիմք, այսպէս ի հոգևորին ամենեքին կենագործիմք[1], քանզի ոչ ճողոպրեալ փրծաւ երբէք Ադամ ի ձեռացն Աստուծոյ, ընդ որոյ Հայրն խաւսի ասելով՝ «Արասցո՛ւք մարդ ըստ պատկերի և նմանութեան մերում»[2]: Եւ վասն այսորիկ ի վախճանի ո՛չ ըստ կամաց մարմնոյ և ո՛չ ի կամաց առն[3], այլ ի հաճութենէ Հաւրն ձեռքն նորա զկենդանի մարդն գործեցին. զի եղիցի Ադամն ըստ պատկերի և նմանութեան Աստուծոյ *: |

Kap. II.

149v. ՄԱՐԿՈՆ ԵՒ ԳԻՏԱԿԱՆՔՆ.

1. Ունայնք և սնոտիք են և այնոքիկ, որք յայլոցն առեն զՏէրն գոլ, իբրու այլոյ իմիք ցանկացող, զայլմէ եղեալ մարդն յանդիման տարեալ կացուսցէ ոչն արարողի և ոչ ստեղծչի Աստուծոյ, այլ ամայի անապատ եղելոյ ի սկզբանէ յիւր մարդարարութենէն: Նաև ոչ արդար է զալուստն նորա ըստ նոցա բանին եկեալ յայլոյսն, և ոչ ճշմարտապէս փրկեաց զմեզ արեամբ իւրով, եթէ ոչ ճշմարտութեամբ մարդ եղև, հաստուցանելով իւրում ստեղծուածին զասացեալն ի սկզբանէ լինել զմարդն ըստ պատկերի և նմանութեան Աստուծոյ, և ոչ զայլոյսն նենգաւորաբար իւրա-

---

*) Ի լուսանցսն՝ «Լծ—Ո՛վ մակացու, տես զշարախառնութիւն գինոյն. ոչ առէ թէ ի գինին ջուր արկ, այլ շարախառնութիւն զհացին և զգինոյն առէ և ոչ զջրին. և ի հնումն ոմանք ջուր լոկ և հաց լոկ պատարագէին, զայն անգոսնէ սուրբս. Նախ կարգա և ապա զհասկանալն խնդրէ »: Այլ ոմն՝ «Ով եղբայր, շրջէ՛ զթուղթս և իմա զանմտութիւն սորա, որ զլուծմունքս է այրել, յաղագս շարախառնութեան գինոյն և հացի »:

1) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 22: 2) Ծննդ. Ա. 26: 3) Յովհ. Ա. 13:

ցուցանել եկն և յինքն վտարել, այլ զիւրսն արդարապէս և բարերար զպտուղսն համբարելով. քանզի իբրու առա-պաստամբութիւնն ասասցէ ոք յիրաւի իւրով արեամբն փրկեաց զմեզ ի Նմանէ, բայց իբրու առ մեզ առ փրկեալս բարերար քաջապէս, քանզի ոչինչ Նմա յառաջագոյն տուեալ և ոչ պիտի ինչ Նմա ի մերոցս իբրու կարաւտելոյ, բայց մեք կարաւտ եմք առ Նայն հասարակութեան, և վասն այ-սորիկ բարուոքապէս արտաքս էհեղ զինքն, զի զմեզ գոգն միանգամայն ժողովեսցէ Հայր: |

ԱՌ ԱՄԵՆԱՅՆ ԱՅԼԱՂԱՆԴՍՆ. 150r.

Ընդունայնք և սնոտիք են ամենևին, որ զամենայն զտնաւրէնութիւնն անարգեն զԱստուծոյ և զմարմնոյս փըր-կութիւն ուրանան և զվերստին ծնունդ Նորա անպատուեն, ոչ զոլ ընդունական զսա ասելով անապականութեան: Եւ եթէ ոչ ապրեսցի սա, ապա ոչ Տէր, ուրեմն, արեամբ իւրով փրկեաց զմեզ և ոչ բաժակն գոհութեան հասարակութիւն է արեանն Նորա, և ոչ հացն, զոր բեկանեմք, հասարակութիւն է մարմնոյն Նորա [1]: Քանզի արիւն ոչ եղիցի, բայց եթե յերակաց և է մարմնոց և յայլ ևս ի մարդն գոյացութենէ, զոր ճշմարտապէս եղեալ Բանն Աստուծոյ արեամբն իւրով փըր-կեաց զմեզ: Ըստ որում և առաքեալն Նորա ասէ, «Յորում ընկալաք զփրկութիւն ի ձեռն արեան Նորա զթողութիւն յանցանացն» [2]:

2. Եւ զի անդամք եմք Նորա, և ի ձեռն աշխարհիս կե-րակրիմք, և զաշխարհս Նա տա մեզ, զարեգակն իւր ծագելով և տեղալով [3]՝ որպէս կամի, զաշխարհէս զբաժակս իւր արիւն խոստովանեաց, յորմէ աճէ մեր արիւնս, և զ'ի յաշխարհէս հաց իւր մարմին հաստատեալ եցոյց, յորմէ և մերս աճէ մարմին *: Արդ յորժամ խառնեալ բաժակն և եղեալ հացն

---

*) Ի լուսանցսն՝ «Այս ճառիս մասն ի յաստուածաբանականէն Արիստոտելէն է: Տես եղբայր, զբաժակ որթոյն անապակ իւր արիւն ասաց, յորմէ աճէ մեր արիւնս- զի թէ ընդ մեր արիւն այլ իրք խառնի՝ ապականի, աւդ կամ ջուր, իսկ Քրիստոսին անապական գոլ. և յաշ-խարհէս Հառ իւր հաց մարմին՝ յայտ է ի կուսէն, յորմէ աճէ մեր մարմինս,

1) Ա. Կորնթ. Ժ 16: 2) Կողոս Ա. 14: 3) Մատթ. Ե. 45:

ընդունելի զԲանն Աստուծոյ և լինի զօհութիւնն և մարմին
150v. Քրիստոսի յայսցանէ աճէ և բաղ|կացաւ մերոյ մարմնոյս գո-
յացութիւն, զիա՞րդ ոչ ընդունական զօլ զմարմինս ասեն
պարգևին Աստուծոյ, որ է կեանք յաւիտենականք, այն, որ
յարենէ և ի մարմնոյն Քրիստոսի սնեալ լինի և անդամ է
նորա, որպէս երանելի առաքեալն ասէ յառ Հռովմայեցիսն·
«Զի անդամք Քրիստոսի ի մարմնոյն նորա և յոսկերացն
նորա»[1], ոչ յաղագս հոգևորական ուրուք և անտեսանելոյ
մարդոյ ասելով զայսոսիկ, «Քանզի հոգի ո՛չ ոսկերս և ո՛չ
մարմինս ունի[2], այլ յաղագս ճշմարտին մարդոյ տնաւրէ-
նութեան, որ ի մարմնոյ և ի ջլաց և յոսկերացն բաղկացաւ·
մարդն է, որ ի բաժակէն, որ է արիւն նորա, սնանիւր, և
հացէ, որ մարմին նորա, աճէ։

3. Եւ զորաւրինակ փայտդ որթոյ, խոնարհեալ և ըն-
կողմանեալ յերկիր, իւրում ժամանակին բերէ պտուղ, և հատ
ցորենոյն անկեալ յերկիր և լուծեալ և քակեալ՝ բազմապա-
տիկ յարեաւ ի ձեռն Հոգւոյն Աստուծոյ, որ շարունակէն
զամենայն ինչ, և ապա ի ձեռն իմաստութեանն ի պէտս
մարդկան եղեալ և ընկալեալ ևս զԲանն Աստուծոյ, զոհու-
թիւն լինի, որ է մարմին և արիւն Քրիստոսի, այսպէս և
մարմինքս ի սմանէ սնեալք, խոնարհեալք և ընկողմանեալք
յերկիր և քակտեալք ի նմա, յարիցէ յիւրում ժամանակի,
Բանին Աստուծոյ նոցա զյարութիւնն շնորհելով, ի փառս
151r. Աստուծոյ Հաւր, | որ մահկանացուին զանմահութիւն ստա-
ցուցանէ և ապականացուին զանապականութիւն ձրի շնոր-
հէ[3]. զի զաւրութիւն Աստուծոյ յանկարութեան կատարի[4].
զի մի՛ իբրև յանձանց մերոց ընդունելով զկեանս, փքացեալ
հպարտասցուք երբէք և խանչացեալ բարձրասցուք ի վերայ
Աստուծոյ՝ ապերախտ միտս առեալ, բայց փորձիւ ուսեալք,
զի ի նորա առաւելութենէն, այլ ոչ ի մերմէ բնութենէս ու-
նիմք զառ ի միշտ տևողութիւնն. և մի՛ յաղագս յԱստուածն
կարծեաց, որպէս է, վրիպեալ անկցուք երբէք, և զի զմեր

զի Քրիստոս մեր մարմնով է ընդ աջմէ Հաւր, անճառ խառնմամբ. միշտ վասն մեր բարեխաւս է առ Հայր և Հոգի»։

1) Եփես Ե. 30: 2) Ղուկ. ԻԴ. 39: 3) Ա Կորնթ. ԺԵ. 53: 4) Բ. Կորնթ. ԺԲ. 9:

զընութիւնս անգիտասցուք, այլ զի գիտասցուք, թէ զինչ
Աստուած կարէ և զինչ մարդս բարեգործի. և մի՛ վրիպեսցուք
երբէք ի ճշմարտութենէն յաղագս էիցն, որպէս է ի սահմանէ
գիտութեան, այսինքն է Աստուծոյ և մարդւոյ. և մի՞ գուցէ թէ,
որպէս յառաջագոյնն ասացաք, և վասն այսորիկ յանձին կա-
լաւ Աստուած զանդրէն յերկիր զմեր լուծումն քակտման, որ-
պէս զի ամենայն աւրինակաւք խրատեալք և հրահանգեալք,
յամենեսին յառ յապայսն եղիցուք զգոյշք, և զճշմարտութիւն
գիտացեալք, ոչ զԱստուած և ոչ զանձինս անգիտացեալս։

Kap. III.

1. Եւ հաւաստագոյնս առաքեալ եցոյց, թէ ընձեռեցաւ
և մատնեցաւ ի ձեռն իւրոյ տկարութեանն մարդ, զի մի՛
համբարձեալ երբէք վրիպես|ցէ, անկեալ ի ճշմարտութենէն, 151v.
յերկրորդումն առ Կորնթացիսն այսպէս ասելով. «Եւ առա-
ւելութեամբ յայտնութեանցն, զի մի՛ բարձրացայց, տուաւ
ինձ խայթ կափիչ մարմնոյ հրեշտակ սատան, զի կափեսցէ
զիս. յաղագս այսորիկ զՏէր աղաչեցի երիցս, զի ի բաց
կայցցէ յինէն. ասաց ցիս, շատ է քեզ շնորհն իմ, քանզի
զաւրութիւն իմ յանկարութեան կատարի։ Արդ հեշտի ա-
ռաւել պարծեցայց ի տկարութիւնս, զի բնակեսցէ յիս զաւ-
րութիւնն Քրիստոսի» [1]։ Արդ զի՞նչ ասասցէ ոք, եթէ կամէ՞ր
Տէրն զառաքեալն իւր այսպէս կափահար լինել և այսպիսի
կրել անկարութիւն. այո՛, ասէ Բանն, քանզի զաւրութիւն
իմ, ասէ, յանկարութեան կատարի։ Լաւագոյն գործելով սա,
որ ի ձեռն իւրոյ անկարութեանս ճանաչէ զզաւրութիւն Ա-
ստուծոյ։ Քանզի զիա՞րդ ուսաւ մարդն, եթէ ինքն անկար է և
բնութեամբ մահկանացու, իսկ Աստուած անմահ և հզաւր,
եթէ ոչ զերկուցունցն առեալ էր զփորձ. քանզի զիւր անկա-
րութիւնն ուսանել ի ձեռն համբերութեան չար ոչինչ է, զի
նա առաւել և կարի յոյժ բարի է, ոչ սխալել և վրիպել և
գայթել յիւրում բնութեանն. բայց համբառնալն և հպար-
տանալն ի վերայ Աստուծոյ և կարծիս հպարտութեան յինքն
ընդունել՝ յապաշնորհութիւն դրդուե|ցուցեալ զմարդն, մեծ 152r.
վնաս և զրկանս առնէր նմա, և զճշմարտութիւնն միանգա-

1) Բ. Կորնթ. ԺԲ 7—9·

մայն և զսէրն ի բաց հատանելով ի Նմանէ, զայն, որ առ
արարողն էր։ Իսկ երկուցունց զփորձն ճշմարիտն յաղագս
Աստուծոյ և մարդւոյ գիտութիւն գործեաց Նմա և աճեցոյց
նորա զառ ի յԱստուածն սէր. իսկ ուր աճեցումն սիրոյ
է, անդաւելի փառք յԱստուծոյ զաւրութենէն ստացանի
սիրողացն զնա։

2. Իսկ որք անարգեն և անգոսնեն զզաւրու-
թիւնն Աստուծոյ, և ոչ ընդ միտ ածեալ հային և տե-
սանեն՝ իմացեալք զճշմարիտն, որ յանկարութիւն միայն
հային մարմնոյն, զզաւրութիւնն յարուցողին զսա ի մեռելոց
ոչ ընդ միտ ածեալք։ Քանզի եթէ զմահկանացուն ոչ կենագործէ
և զապականացուն ոչ յարուցանէ յանապականութիւն, ապա
ոչ ևս հզաւր Աստուած. այլ զի հզաւր է յամենեսին յայսո-
սիկ, ի սկսմանէս մերմէ ընդ միտ ածել և իմանալ պարտիմք,
զի էառ Աստուած հող յերկրէ և էստեղծ զմարդն. և սակայն
կարի յոյժ դժուարագոյն և անհաւատագոյն էր յոչէից ոս-
կերաց և ջլաց և յայլմէ ըստ մարդն տնաւրինութենէ առնել
ի գոյութիւն և շնչաւոր և բանական գործել կենդանի, թէ
զեղեալն և ապա յետոյ անդրէն լուծեալ և քակտեալ յերկիր
վասն պատճառացն, զորս յառաջագոյն ասացաք, դարձեալ
152v. անդրէն հաստատել, յայն երթալ ելանել, յոր և իսկզբանէն
չև ևս եղեալ եղեր մարդ։ Քանզի որ ի սկզբան անդ զոչէսն
արար, յորժամ կամեցաւն, ևս կարի յոյժ առաւել զահա ե-
ղեալս դարձեալ անդրէն հաստատեալ յարդարեսցէ՝ կամե-
ցեալ յիւրմէ տուեալ կեանս, և զոցի և ընդունական և տա-
րող մարմինս Աստուծոյ զաւրութեանն. քանզի եթէ ի սկզբան
անդ եցոյց յինքեան զարուեստն Աստուծոյ, և է ինչ, որ եղև
ակն տեսանող, և է ինչ, որ ունկն լսող, և է որ ձեռն շաւ-
շափող և գործաւնեա, և է ինչ որ ջիլք ամենաւրինակ ի նա
անկեալք և հանեալք, որ պինդ և ամբողջ և կից պահեն զան-
դամս, և է ինչ որ շնչարերք և երակք արեան և շնչոյ առուք
ունականք, և է ինչ որ զանազան փորոտիք, և է ինչ որ արիւն՝
շաղկապք հոգւոյ և մարմնոյ, և զինչ ոչ է թիւ ասել զամենայն
է որ ըստ մարդւոյն է անդամագործութիւն, որ ոչ առանց
բազում իմաստութեանն Աստուծոյ եղև. իսկ այն ինչ, որ
արուեստի և իմաստութեան ընդունելութիւն առնու յԱս-
տուծոյ, ընդունելութիւն ունի և զաւրութեան նորա։

3. Ապա ոչ ուրեմն անբաւ և անմասն է մարմինն
յարուեստէ և յիմաստութենէ և ի զաւրութենէն Աստուծոյ։
Այլ զաւրութիւն նորա, որ է տուիչ կենացս, յանկարու-
թեան կատարի, այսինքն է ի մար|մնի։ Արդ՝ ասասցեն մեզ, 153r.
որք ասենն ոչ գոլ ընդունական զմարմինս յԱստուծոյ
տուեցելոյ կենացն, իսկ արդեւք կելով այժմ և ընդունելով
կցորդութիւն կենացն ասեն զայսոսիկ, եթէ բնաւ ամենեւին
կենաց կցորդութիւն ունին և ոչինչ, բայց մեռեալս զինքեանս
ի յարելում և յառաջիկայ ի ժամանակիս խոստովանին. այլ
եթէ մեռեալք են, զիա՞րդ և շարժին և խաւսին և զայլն ևս
զամենայն առնեն, որ ոչ մեռելոց, այլ կենդանեաց է գործ.
և եթէ կեան այժմ և բոլոր մարմին նոցա կցորդութիւնն
ունին կենաց, զիա՞րդ իշխեն և համարձակին ոչ գոլ ասել
զմարմինս ընդունական կենաց, խոստովանելով ունել կեանս
յառաջիկայ ժամանակիս. Նման է, եթէ ոք սպունկ ջուրբ լի
ունելով և կամ լամբար լուսոյ՝ ոչ կարել ընդունել զջուր
ասիցէ զսպունգն և ոչ զլամպարն լոյս. այսպէս և սոքա՝
կեալ ասելով և կրեալ զկեանս, յիւրեանցն պարծելով ան-
դամս, ապա յետոյ անձանց իւրեանց ընդդիմանան՝ ոչ գոլ
զանդամս իւրեանց ընդունականս ասեն կենաց։ Իսկ եթէ
առժամանակեայս կեալս, որ կարի յոյժ անկարագոյն է քան
զայն որ յաւիտենական կեանքն է, և սակայն, այսք անկար է
մինչ կենագործել զմեր մահկանացու անդամս, որ քան
զսայն ուժեղագոյն և գործով | արագոյն և յաւիտենական 153v.
կեանքն է, զի՞ է, զի ոչ կենագործեսցէ զմարմինս պահա
զկըրթեալ և վարժեալ և ընդելեալ կրել զկեանս։ Եւ զի ըն-
դունական է կենաց մարմինս, յայսմանէ ի կելոյս ցուցանել
գոյ. արդ՝ կեայ, որքան ժամանակս զսա Աստուած կամի
կեալ, և զի Աստուած կարող է տալ սմա զկեալն՝ երևելի և
յայտնի է, քանզի նորա տուեալ մեզ զկեալս կեամք։ Արդ՝
Աստուծոյ կարողի կենագործել զատեղծուածս իւր և մար-
մընոյս կարացեալ կենագործիլ, զի՞նչ ևս այսուհետև իցէ
որ արգելուն ընդունել զանապականութիւնն, որ է յերկար և
անվախճան յԱստուծոյ տուեալ կեանքն։

Kap. IV.

Բայց ոչ գիտացին զանձինս, որք այլն ստեղծանեն
արտաքոյ քան զԱրարիչ Դասարարն Հայր, և բարի զնա
կոչեն, անկար և պղերգ և հեղգ և անհոգ զնա ի ներքս
մուծալ, զի մի ասասցուք թէ և չարակն՝ յասելն ոչ կենա-
գործիլ ի նմանէ մերոցս մարմնոց. քանզի այն որ դուզնա-
քեայցս և յիմարաց մարդկան է երևելի և գիտուն է զի կայ
մնա յար անմահ, այսինքն է հոգիք և շունչք, և զայսպիսին
ասել նոցա կենագործիլ ի Հաւրէն. իսկ ոչն այլպէս կենա-
գործեալ, եթէ ոչ Աստուած նմա տացէ զկեալն, լքանել
մնալ, կամ տկար և անգործ ցուցանել զՀայրն իւրեանց և
154r. կամ պղերգ և անհոգ և | անփոյթ և չարակնեա։ Քանզի
Արարիչ Դասարարն և աստ կենագործեցելոյ զմարմինս մեր
զմահկանացու և զյարութիւն սոցա ի ձեռն մարգարէիցն
խոստացելոյ և, ցորպէս ցուցցուք, զոր ինչ չեն ևս ոք խնա-
մող և դարմանող և կարող և էապէս բարի ցուցցի. Արարիչ
Դասարարն, որ զբոլոր կենագործեաց զմարդն, եթէ ստա-
նուն Հայրն նոցա, որ զայնոսիկ, որք բնութեամբ անմահ-
կանացուքն են, բարձրեալք կենագործել, որոց յիւրեանց
բնութենէն եկեալն, իսկ այնոցիկ, որոց պիտին ի նոսա
աւգնականութենէն, զի կեցցեն, ոչ ևս կենագործեալ բարի,
այլ բարձեալ թողեալ զնոսա անհոգաբար ի մահու։ Իսկ
արդեւք և սոցա զկեալն հայրն ձեր (ոչ) կարացեալ մատու-
ցանել՝ ոչ մատուցանէ, եթէ կարացեալ. այլ եթէ ոչ կա-
րացեալ, ոչ ևս հզաւր և ոչ կատարեալ է այն, որ գեր ի
վերոյ քան զԴասարար Արարիչն է. քանզի Դասարար
Արարիչն մատուցանէ, որպէս առաջի կա տեսանել, զոր
ինչ նայն ոչ կարէ մատուցանել. և եթէ կարացեալ ոչ
մատուցանէ, ոչ ևս բարի ցուցանի, այլ չարակնոտ և պղերգ
և անհոգ հայր։ Եւ եթէ պատճառս ինչ ասասցեն, վասն որոյ
ոչ կենապործէ զմարմինըն հայրն նոցա, և զպատճառսն մեծ
154v. քան զհայր | երևել հաւրն և իշխել և տիրել ի վերայ բա-
րութեանն նորա, տկարասցի բարութիւնն նորա վասն ի նո-
ցայցն ասացելոյ պատճառին։ Եւ զի ընդունական կենացն են
մարմինքս մեր, ամենեցուն տեսանել առաջի կայ։ Քանզի կա

ցորքան ժամանակս զոսսա Աստուած կեալ կամեսցի, և ոչ ևս կարէ ասել անընդունականս զոլ զոսսա կենացն: Արդ՝ եթէ վասն հարկի և պատճառի այլոյ իրի իմն ոչ կենագործին այնոքիկ, որք կարեն ընդունել զկեանս, եղիցի հարկի և պատճառի ծառայ հայրն նոցա և ոչ ևս ազատ և անձնիշխանս բարւոք կամաց:

Kap. V.

1. Եւ զի բազմաժամանակեայ եկաց մնաց մարմինքս մեր ցորքան ժամանակս կամ էր Աստուծոյ և լաւ համարեցաւ այսպէս, ընթերցցին զգիրս և գտցեն յառաջ քան զմեզ եւթն հարիւր և ութ հարիւր և ինն հարիւր կեցեալ ամս, և կարէր և երթայր զհետ մարմին նոցա երկայնաւորութեան և ընդունէր զկեանսն, ցորքան ժամանակս զնոսա Աստուած կեալն կամէր: Բայց զի՞ յաղագս նոցա ասեմք, ուր և Ենովք հաճոյ եղեալ Աստուծոյ՝ որով հաճոյն եղև մարմնով, փոխեցաւ զփոխումն յայն տեղի՝ զարդարոցն յառաջագոյն զեկուցեալ[1]: Եւ Եղիայ, որպէս էրն ի ստեղծուածին գոյացութեան, համբարձաւ զհամբարձումն[2] հոգևորացն մարգարէանալով. և ոչինչ խափան եղեւ նոցա մար|մինն առ փոփոխումն և համ- 155r.
բարձումնն, քանզի ի ձեռն որոյ ձեռաց ստեղծեալն եղեն ի սկզբան անդ, ի ձեռն սորա զվերացումնն և զփոփոխումնն առնոյին, քանզի ընդելեալք էին յԱդամ ձեռքն Աստուծոյ յարդարել և յարմարել և ունել և բառնալ զիւր ստեղծուածն և կրել և դնել, ուր ինքն կամեսցի: Արդ՝ ո՞ւր առաջինն եդաւ մարդ. յայտ է թէ ի դրախտին, որպէս գիր ասէ. «Եւ տնկեաց Աստուած զդրախտն յԵդեմ, ընդ արևելս կոյս, և եդ անդ զմարդն, զոր ստեղծն»[3]. և անդուստ արտաքս ընկեցաւ յայս աշխարհ, անհլու եղեալ: Վասն որոյ և ասեն ծերունիքն, առաքելոցն աշակերտքն, զփոխեցեալսն անդր փոխիլ. քանզի արդարոցն մարդկան և հոգեկրացն պատրաստեցաւ դրախտն, յոր և Պաւղոս առաքեալ ի ներքս տարեալ եղև և լուաւ բանս անճառս[4], իբրու առ մեզ յարդեան ժամանակիս,

1) Եբր. ԺԱ. հմմտ. Ծննդ. Ե. 24: 2) Դ. Թագ. Բ. 11: 3) Ծննդ Բ. 3: 4) Բ. Կորնթ. ԺԲ. 4:

և անդ կալ մնալ զփոխեցեալսն մինչ ի վախճան ժամանա-
կի, յառաջագոյն նշանակելով և առաջաբանելով զանապակա-
նութիւն։

2. Եւ եթէ ոք անկարող կարծեսցէ յայսքան ժամանակս
տուեալ մարդկան, և զԵղիայ ոչ մարմնով համբառնիլ, այլ
ծախեալ զմարմինն նորա հրեղէն կառացն, ընդ միտ ածցէ,
զի Յովնան յանդունդս ծովուն ընկեցեալ և յորովայն կէտո-
155v. սին ընկլեալ, ամբողջ | դարձեալ արտաքս թքաւ յերկիր, հրա-
մանաւ Աստուծոյ[1]։ Եւ Անանիա և Ազարիա և Միսայէլ, ի
հնոցն արկեալք հրոյն՝ յեւթնպատիկն բորբոքեալ, ոչ վնասե-
ցան ինչ և ոչ հոտ հրոյ գտաւ ի նոսա[2]։ Արդ որ ընդ նոսա
էր ձեռնն Աստուծոյ, հրաշափառագոյնս քան զբնութիւն
մարդկան ի նոսա կատարեաց, զի՞նչ զարմանալի է, եթէ
ի փոխեցեալսն գործեաց հրաշափառագոյն, արբանեակ եղեալ
կամացն Հաւրն. և է սա Որդին Աստուծոյ, որպէս գիր ասէ,
ասել զնա Նաբուքոդոնոսորայ. «Ո՞չ երիս արս արկաք ի հը-
նոցն և ահա ես տեսանեմ չորրորդ զմի, որ գնայ շրջի ի մէջ
հրոյն, և չորրորդն նման է Որդւոյն Աստուծոյ[3]։

3. Արդ՝ ոչ բնութիւն ուրուք եղելոցս և ոչ անկարու-
թիւն մարմնոյս հերքեսցէ կամացն Աստուծոյ. քանզի ոչ
Աստուած եղելոցս, այլ եղեալքս հնազանդեալ և ի ներքոյ
անկեալ դնին Աստուծոյ, և ամենայն ինչ սպաս պաշտաման
տանի կամացն նորա, վասն որոյ և Տէրն ասէ՝ «Անկարք
մարդկան կարողին Աստուծոյ»[4]։ Արդ՝ որպէս այժմուց մարդ-
կանս, որք ոչ ճանաչեն զտնաւրէնութիւնսն Աստուծոյ. ան-
հաւատալի է և անհնար և անկար թուեցաւ այսքան
ամս մարդւոյ ումեք կարել կեալ, և կեցին, որք յառաջ քան
զմեզն էին, և կեան փոխեցեալքն ի նախագաղափարութիւն
հանդերձելոց երկայնաւրութեանն, ըստ որում և ի կիտոսէն
156r. և ի հրոյն հնոցէ ամբ|ողջք ելանել, և ելին աւգնականութեամբ
Աստուծոյ, ի ցոյց զաւրութեան նորա, այսպէս և այժմ՝ ոմանք
ոչ գիտելով զզաւրութիւնն և զխոստումն Աստուծոյ, ընդ-
դէմ ասեն իւրեանց փրկութեանն, անկարող կարծեն կարել

---

1) Յովնան Ա. եւ Բ: 2) Դան. Գ. 19 եւր. 3) Դան. Գ. 24—25: 4) Ղուկ. ԺԸ. 27:

զԱստուած յարուցանել զմարմինս, զառ ի միշտ տեւումն յարութեան սոցա շնորհել. ոչ անհաւատութիւն այսպիսեացն խափանեսցէ զպարգեւն Աստուծոյ։

Kap. VI.

1. Բայց փառաւորեսցի յիւրում ստեղծուածին, կերպարանակից զնա և յարակից իւրոյ Որդւոյն կազմեալ[1]. և զի ի ձեռն ձեռացն Հաւր, այսինքն է Որդւոյ և Հոգւոյ լինի մարդն ըստ պատկերի և նմանութեան Աստուծոյ, այլ ոչ մասն մարդւոյն։ Ցունչն և հոգին մասունք մարդւոյն կարեն գոլ, այլ մարդ և ոչ միով իւիք ոչ. իսկ կատարեալ մարդն խառնակցութիւն և միաւորութիւն է շնչոյ, ի վերայ ընկալեալ զՀոգին Հաւրն, և խառնեցելոյ ընդ ըստ պատկերին Աստուծոյ ստեղծելում մարմնոյն։ Եւ վասն այսորիկ առաքեալ ասէ. «Իմաստութիւն խաւսիմք ի կատարեալս»[2], կատարեալս ասելով զայնոսիկ, որք ի վերայ ընկալան զՀոգին Աստուծոյ և ամենայն լեզուաւք խաւսէին ի ձեռն Հոգւոյն, որպէս և ինքն խաւսէր, որպէս և ի բազմաց լսեմք եղբարց յեկեղեցւոջ, որ մարգարէական շնորհս ունին և ամենապատիկ լեզուաւք խաւսին ի ձեռն Հոգւոյն Սրբոյ, և զծածուկս | և 156v.
զգաղտնիս մարդկան յերևելիս և յայտնիս ածեն յաւգուտ, և զխորհուրդն Աստուծոյ պատմէին, զորս և հոգևորականս առաքեալ կոչէ. ըստ ընդունելութեան Հոգւոյն հոգևորականս, այլ ոչ ըստ պակասութեան և ի բաց բառնալոյ մարմնոյն. քանզի եթէ զգոյացութիւնն ոք ի բաց բարձցէ զստեղծուածին և լոկ սոսկ զնա զհոգին միայն իմասցի, ոչ և այնուհետև հոգևորական մարդ է այսպիսին, այլ հոգի մարդւոյ կամ Հոգի Աստուծոյ. իսկ յորժամ Հոգիս այս, ի միասին խառնեալ ընդ հոգի մարդւոյն, միաւորեսցի ընդ ստեղծուածին, վասն ջամբմանն և ի ներքս հեղման Հոգւոյն, հոգևորական և կատարեալ մարդ եղև, և սա է, որ ըստ պատկերի և նմանութեան Աստուծոյ եղև։ Ապ՛ եթէ պակասիցէ ի հոգւոյ մարդւոյ հոգին շնչաւորական, արդարև այսպիսին և մարմնաւորական բարձեալ թողեալ անկատար եղիցի, զկերպա-

1) Ես. ԽԲ. 1 . Մատթ. ԺԲ. 18: 2) Ա. Կորնթ. Բ. 6:

րանն ունելով ի ստեղծուածին, իսկ զնմանութիւն ոչ ևս
ի վերայ ընկալեալ ի ձեռն Հոգւոյն։ Արդ՝ որպէս սա անկա-
տար է, այսպէս դարձեալ եթէ առցէ ոք ի բաց զկերպա-
րանն և անարգեալ անգոսնեսցէ զստեղծուածն, ոչ ևս մարդ
իմանալ կարէ, այլ մասն ինչ մարդւոյ, որպէս յառաջագոյնն
ասացաք, և կամ այլ ինչ արտաքոյ քան զմարդն. քանզի և
157r. ոչ ստեղծուած մարմնոյն ինքն ըստ ինքեան առ|անձինն
մարդ կատարեալ է, այլ մարմին մարդոյ և մասն մարդւոյ։
Եւ ոչ նոյն ինքն անձն առանձինն մարդ է, այլ անձնն է
վասն մարդւոյ. և ոչ հոգին մարդ է, քանզի հոգի է և ոչ
մարդ կոչէ, իսկ ի միասին խառնութիւն և միաւորութիւն
սոցա ամենեցուն զկատարեալ մարդն գործեաց։ Եւ վասն
այսորիկ առաքեալ ինքն զինքն պատմելով հաւասարի արար
կատարեալ եւ հոգեւորական զփրկութեան մարդն, յառաջ-
նումն առ Թեսաղոնիկեցիս ասելով այսպէս. «Իսկ Աստուած
խաղաղութեամբ սրբեսցէ զձեզ բոլորակատարս և ամպողջ
զձեր զհոգին և զանձն և զմարմին ամպծութեամբ ի գալս-
տեան Տեառն մերոյ Յիսուսի պահեսցէ» [1]։ Եւ զի՞նչ պատճառ
ունէր երիւքս, այսինքն է անձամբ և հոգւով և մարմնով
զամբողջ բոլոր տեւումն յարութեանն աղաւթիւք խնդրել
ի գալստեանն Տեառն, եթէ ոչ զանդրէնն հաստատութիւն և
զմիաւորութիւն զերիցն և զմի և զնոյն նոցա գիտէր զփըր-
կութիւն։ Վասն որոյ և բոլորակատարս ասէ, որք զերիսն
ամբիծ յանդիման կացուցանեն Տեառն։ Արդ՝ կատարեալք
են, որք զՀոգին մշտնջենաւոր յար ունելով զԱստուծոյ և
անձամբքն և մարմնովքն ամբիծք եղեալք, այսինքն է, և
զառ ի յԱստուածն հաւատ պահեցեալք և զառ ի մերձաւորն
արդարութիւն հաստատ պահեալ։
157v. 2. Ուստի և տաճար Աստուծոյ | զստեղծուածն ասէ՝ «Ոչ
գիտէք, ասելով, զի տաճար Աստուծոյ էք և հոգին Աստու-
ծոյ ի ձեզ բնակէ. եթէ ոք զտաճարն Աստուծոյ ապականէ,
ապականեսցէ զնա Աստուած, քանզի տաճար Աստուծոյ սուրբ
է, որ էք դուք» [2]։ Յայտնապէս զմարմինն տաճար ասելով,
յորում բնակէ հոգին, որպէս և Տէր յաղագս նորա ասէ.
«Քակեցէք զտաճարս զայս և երիւք աւուրբք յարուցանեմ

1) Ա. Թեսաղ. Ե. 23.   2. Ա. Կորնթ. Գ. 16:

զսայ»[1]. և զայս ասէր յաղագս մարմնոյն։ Եւ ոչ միայն տա-
ճար, այլ և անդամս Քրիստոսի գիտէ զմարմինս մեր, Կորն-
թացւոցն ասելով այսպէս. «Ո՞չ գիտէք, զի մարմինքս մեր
անդամք Քրիստոսի են. արդ՝ առեալ զանդամս Քրիստոսի
արարից անդամս պոռնկի՞»[2]։ Ոչ յաղագս այլոյ ուրուք մարդւոյ
հոգևորականի ասելով զայսոսիկ, քանզի ոչ նա շաղապատի
ընդ պոռնկի, այլ մարմինս մեր։ Այսինքն զմարմինս յոր-
ժամ ի սրբութեան կացցէ մնասցէ ի մաքրութեան, անդամս
ասաց Քրիստոսի. իսկ յորժամ շաղապատեսցի ընդ պոռնկին,
անդամք լինել պոռնկին։ Եւ վասն այսորիկ ասէ. «Եթէ ոք
զտաճար Աստուծոյ ապականէ, ապականեսցէ զնա Աստուած»[3]։
Արդ՝ զտաճարն Աստուծոյ, յորում Հոգին բնակէ Հաւրն և
զանդամսն Քրիստոսի ոչ ընդունել հաւասարութիւն փրկու-
թեան, այլ ի կորուստ երթալ ասել, զիա՞րդ ոչ մեծի հայ-
հոյութեանն է. և զի մարմինքս մեր ոչ յինք|եան գոյացու- 158r.
թենէն, այլ ի զաւրութենէն յառնէ Աստուծոյ, Կորնթացւոցն
ասէ. «Եթէ մարմինն ոչ պոռնկութեան, այլ Տեառն և Տէրն
մարմնոյն. իսկ Աստուած, որ և զՏէրն յարոյց, և զմեզ յա-
րուսցէ ի ձեռն զաւրութեան իւրոյ»[4]։

Kap. VII.

1. Արդ՝ որպէս Քրիստոս գոյացութեամբ մարմնովս յարեաւ և եցոյց աշակերտացն զտիպս բևեռացն և զբացուածս կողիցն[5], և այսոքիկ նշանակեն մարմնոյն յարուցելոյ ի մեռելոց, այսպէս «Եւ զմեզ, ասէ, յարուսցէ ի ձեռն զաւրութեան իւրոյ»[6]։ Եւ դարձեալ Հռովմայեցւոց ասէ. «Զի եթէ հոգի յարուցողին զՔրիստոս ի մեռելոց բնակէ ի ձեզ, որ յարոյցն զՔրիստոս ի մեռելոց, կենագործեսցէ և զմահկանացու մարմինս ձեր»[7]։ Արդ՝ ո՞յք մահկանացու մարմինքն իցեն. անձինք մարդո՞յն արդեւք. այլ անմարմինք են անձինք մարդւոյն, իբրու առ բաղդատութիւն մահկանացուած մարմնոց. «Քանզի փչեաց ի դէմս մարդւոյն Աստուած շունչ կենաց և եղև մարդն յանձն կենդանի»[8]. իսկ շունչն կենաց

1) Յովհ. Բ. 19 եւ 21: 2) Ա. Կորնթ. Զ. 15: 3) Ա. Կորնթ. Գ. 17: 4) Ա. Կորնթ Զ. 13—14: 5) Յովհ. Ի. 20, 25 եւ 27: 6) Ա. Կորնթ. Զ. 14: 7) Հռովմ. Ը. 11: 8) Ծննդ. Բ. 7:

*անմարմին է, այլ և ոչ մահկանացու կարեն ասել զնա, իբ-
րու զի շունչ կենաց է։ Եւ վասն այսորիկ Դաւիթ ասէ. «Եւ
անձն իմ նմա կեա»[1], իբրու զի անմահ է բնութիւն սորա.
այլ և ոչ զհոգին կարեն ասել մահկանացու։ Արդ՝ մարմնոյն
այսուհետև բառնա մնա մարմինն մահկանացու, այլ ստեղ-
ծուածն, որ է մարմինն, յաղագս որոյ և բանն է նմա, եթէ|
158v. կենագործեսցէ զնա Աստուած, քանզի սա որ մեռանիս և
լուծանի, այլ ոչն անձն և ոչ հոգին. քանզի մեռանել է
զկենականն ի բաց ընկենուլ զունակութիւն և անշունչ յետ
այսորիկն և անանձն և անշարժ լինել, և անդրէն քակտիլ
լուծանիլ յայն, ուստի սկիզբն գոյացութեանն ընկալաւ.
քանզի այս ոչ անձին պատեհ է, քանզի շունչ է, ոչ կենաց
և ոչ հոգւոյ, քանզի անբարդ է և անշարադրեալ պարզ հո-
գին, ոչինչ անդրէն լուծանիլ կարացեալ և նա կեանք գոլով
ընդունողացն զնա. ապա այսուհետև ի մարմնին մահն ցու-
ցանի և յորժամ ելցէ անձն, անշունչ և անանձն լինի և
մեղմիկ անդրէն լուծեալ յերկիր, ուստի առաւ։*

*2. Արդ՝ սա է մահկանացուն, սա է յաղագս որոյ և
ասէն «Կենագործեսցէ և զմահկանացու մարմինս ձեր»։ Եւ
վասն այսորիկ ասէ յաղագս սորա յառաջնումն առ Կորնթա-
ցիսն. «Այսպէս յարութիւն մեռելոց սերմանի ապականու-
թեամբ և յառնէ անապականութեամբ»[2]. և՝ «Դու, ասէ, զոր
սերմանեսն, ո՛չ յառնէ, եթէ ոչ մեռցի»[3], բայց զի իբրև
զհատ ցորենւոյ սերմանի և ապականի յերկիր, եթէ ոչ
զմարմինս յերկիր ի վայր դնեմք, յորմէ և սերմնս անկանի։
Եւ վասն այսորիկ ասէ. «Սերմանի անարգութեամբ և յառնէ
159r. փառաւք». քանզի զի՞նչ անարգագոյն է | քան զմարմին մե-
ռեալ և կամ զի՞նչ դարձեալ փառաւորագոյն յարուցելոյ
սորա և յինքն ընկալելոյ զանապականութիւն։ Սերմանի
անկարութեամբ, յառնէ զաւրութեամբ, զի անկարութեամբ
ինքեան, իբրու զի հող է, ի հող երթայ, իսկ զաւրութեամբն
Աստուծոյ յարուցողին զսա ի մեռելոց, «Սերմանի մարմին
շնչական, յառնէ մարմին հոգևորական»[4], անյերկուանալի և
առանց կեղակարծութեան ուսոյց, զի ոչ յաղագս անձին և*

---

1) Սաղմ ԽԱ. 31: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 42—43: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 36: 4) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 44:

ոչ յաղագս հոգւոյ է սմա բանս, այլ յաղագս մեռելոյ մար-
մնոյս։ Քանզի այսոքիկ են մարմինք շնչականք, այսինքն
է ընդունելով անձն, զոր և ի բաց ընկենլով մեռանի, և
ապա ի ձեռն Հոգւոյն յարուցեալք լինին մարմինք հոգևո-
րականք, զի ի ձեռն Հոգւոյն միշտ յար կացեալ մնացեալ
ունիցին զկեանսն. «Քանզի այժմ, ասէ, ի մասնէ գիտեմք
և ի մասնէ մարգարէանամք. իսկ յայնժամ, դէմս առ դէմս
ասէ»[1]։ Եւ այն, որ ի Պետրոսէ ասացեալն է՝ «Եթէ տեսեալք՝
յոր ոչն տեսանելով հաւատայք, խնդասջիք խնդութեամբ
անճառիւ»[2]։ Քանզի դէմք մեր տեսցէ զդէմսն Աստուծոյ և
խնդասցէ խնդութեամբ անճառիւ, իբրու զի զանձին իւրոյ
տեսանէ զխնդութիւն։

Kap. VIII.

1. Բայց այժմ մասն ինչ ի Հոգւոյն նորա առնումք՝
յառաջագւոյն յարդարումն յարմարուածոյն և նախապատրաս-
տութիւն անապականութեանն, | առ սակաւ սակաւ ըն- 159v.
դելնլով տանել և կրել և բառնալ զԱստուած։ Զոր և առ-
հաւատչեայ առաքեալ, այսինքն է մասն յԱստուծոյ խոս-
տացելոցն մեզ զպատուոյ, առ Եփեսացիսն ասացեալ է.
«Յորում և դուք լուեալ զբանդ ճշմարտութեան, զաւետա-
րանդ փրկութեան ձերոյ, յոր հաւատացեալ կնքեցայք Հոգ-
ւովն խոստման Սրբոյն, որ է առհաւատչեա ժառանգութեանն
մերոյ»[3]։ Արդ՝ եթէ առհաւատչեայս այս բնակեալ ի մեզ, ահա
իսկ աստ սիւն հոգևորականս գործէ և ընկալանի մահկա-
նացուս յանմահութենէն. «Քանզի դուք, ասէ, ոչ էք ի
մարմնի, այլ ի հոգւոջ. զի թէ արդարև Հոգին Աստուծոյ ի
ձեզ է»[4]։ Զայս ոչ մի ըստ ի բաց ընկելով զմարմինն, այլ
ըստ հասարակութեան կամ ըստ ժառանկութեան հոգւոյն
լինի, քանզի ոչ ևս անմարմինք, որոց առաքէրն, այլ ընկա-
լեալք ևս զՀոգին Աստուծոյ, որով աղաղակեմք՝ Աբբա Հայր[5]։
Արդ եթէ այժմ զառհաւատչեայն աղաղակեմք Աբբա Հայր,
զի՞նչ եղիցի, յորժամ յարուցեալ դէմս առ դէմս տեսցուք

---

1) Ա. Կորնթ. ԺԳ. 9, 12: 2) Ա. Պետր Ա. 8: 3) Եփես Ա. 13 cuir: 4) Բ. Կորնթ. Ե. 4., Հռովմ. Ը. 9: 5) Հռովմ Ը. 15։

զնա, յորժամ ամենայն անդամք խողովակաբար խողխո-
ջանաւրէն ցնծութեան զովութիւն աւրհնութեան արձակեալ
վիժեսցեն, փառաւորելով զյարուցողն իւրեանց ի մեռելոց և
որ զյաւիտենական կեանսն շնորհեաց։ Քանզի եթէ առհա-
160r. ւատչեայն միանգամայն բակձաձելով | զմարդն յինքն անա
առնէ ասել Աբբա Հայր, զի՞նչ ինչ արասցէ ամենայն մարդ-
կան հոգւոյն տուեալ շնորհ յԱստուծոյ, նմանս մեզ նմա
կազմեսցէ և կատարեսցէ զկամս Հաւրն, քանզի գործեսցէ
զմարդն ըստ կերպարանի նմանութեան Աստուծոյ։ Արդ՝
զայնոսիկ որք զառհաւատչեայն Հոգւոյն ունին և ոչ հեշտ
ցանկութեանց մարմնոյ ծառայեն, այլ ի ներքոյ դնեն և
հնազանդեն զինքեանս Հոգւոյն և բանականապէս շրջին և
վարին յամենայնի, արդարապէս և յիրաւի առաքեալն հոգե-
ւորականս կոչէ, զի ի Հոգւոյն Աստուծոյ տարաւ ի նոսա.
քանզի անմարմինք հոգիք ոչ եղիցին մարդիկ հոգեւորա-
կանք, այլ գոյացութիւնս մեր, այսինքն է անձինս և
մարմնոյս միաւորութիւն, առ ընկալեալ զՀոգին Աստուծոյ՝
հոգեւորական մարդ կատարեաց։ Իսկ այնոքիկ, որք ի բաց
ընկեցին զՀոգւոյն խրախութիւն և մարմնոյ հեշտ ցանկու-
թեանց ծառայեցին և անասնաբար վարեցան և առանց
սանձակոծելոյ հոլովեցան և ծորեցան և վիժեցան յիւրեանց
հեշտ ցանկութիւնսն, իբրու ոչ մի ինչ ունելով շնչումն
աստուածայնւոյ Հոգւոյն, այլ զաւրէն խոզից և շանց կե-
ցեալք, զսոսա յիրաւի առաքեալ մարմնաւորս կոչէ, վասն
ոչն այլ ինչ, այլ զմարմնականսն խորհելով նոցա։

160v. 2. Նա և մարգարէքն վասն | սորին այսորիկ պատ-
ճառի անասուն կենդանեացն նմանեցուցանեն զնոսա, վասն
անասուն և անբան անխրատութեանն նոցա. «Ձիք, ասէ,
իգամոլք եղեն. իւրաքանչիւր ոք ի կին ընկերի վրըն-
ջեաց»[1]։ Եւ դարձեալ. «Մարդ ի պատուի էր, նմանեալ հա-
ւասարեաց անասուն պատճարաց»[2]։ Այս, զի վասն իւրոյ
պատճառին հաւասարեալ նմանէ պատճարացն, ընդ անասուն
և ընդ անբան նախանձեցեալ վարս. այլ և մեք սովորապէս
խաշն և խզեալ սորուկ զայսպիսին ասեմք։ Եւ յառաջագւոյն
կոչեաց նշանակաւ զամենեսին զայսոսիկ աւրէնքն, ի վերայ

1) Երեմ. Ե. 8: 2) Սաղմ. ԽԸ. 21:

*կենդանեաց ստուերագրեն զմարդն. քանզի որ ինչ միան-
գամ երկակճղակ է և ի վեր բերէ զորոճումն, մաքուր կո-
չեցեալ. և որ ինչ միանգամ ոչ զերկոսին զայսոսիկ և ոչ զմի
ինչ ի սոցանէ ունիցի, իբրու զանմաքուրս ի բաց որոշեալ
մեկնեաց[1]: Արդ՝ ո՞յք են մաքուրքն. որք ի Հայրն և յՈրդին
ի ձեռն հաւատոյն զգնացսն հաստատուն արարին, քանզի
այս է երկակճղակացն հաստատութիւն, և որք զպատգամսն
Աստուծոյ ի տուէ և ի գիշերի յար ի բերան բերիցեն[2]
բարբաջելով, մինչ զի և գործովք գեղեցկաւք զարդարիլ,
քանզի այս է որոճողացն առաքինութիւնն: Եւ անմաքուրք
են, որ ոչ կճղակն բարժանիցին և ոչ ի վեր բերիցեն | զո-* 161r.
*րոճումն, այսինքն է ոչ զԱստուածն հաւատ ունելով և ոչ
զպատգամսն նորա յար կարդալով, և սա է հեթանոսացն
զարշ պղծութիւն: Իսկ այնք, որք ի վեր բերեն զորոճումն
և ոչ բարժանին կճղակքն, և նոքա անմաքուրք են, և այս է
հրէիցն կերպագրութիւն նկարու, որք զպատգամսն Աստու-
ծոյ ի բերան բարձեալ ունին, բայց զդիր հաստատութեան
բարուցն և կամացն իւրեանց ոչ յեցեալ և հաստատեալ են
ի Հայր և յՈրդի: Եւ վասն այսորիկ և դիւրագայթ և արա-
գագլոր ազգն նոցա և քանզի մենաճիւք կենդանեացն դիւ-
րալպիրծ արագագլորք են, և հաստատադոյնք և անսղալք
են երկաճիւքն, փոխանակելով և միւսոյ աւգնական մատչե-
լով կճղակացն ըստ գնացին և մի կճղակին հաստատեալ
զմիւսն: Եւ անմաքուրք են նոյնպէս և այնոքիկ, որոց կճղակք
բարժանին և որոճումն ի վերայ ոչ ածեն. և այս գրէ եթէ
ամենայն աղանդացն ցոյց յանդիմանութեան, և որք ոչն
կարդան ընթեռնուն զպատգամսն Աստուծոյ, և ոչ գործովք
արդարութեամբ զարդարին, որոց և Տէրն ասէ. «Զի՞ ասէք
ցիս Տէր Տէր, և ոչ առնէք, զոր ինչ ասեմ»[3]: Քանզի այս-
պիսիքս ի Հայր և յՈրդի ասեն հաւատալ, այլ ոչ ընթեռնուն
և կարդան զպատգամսն Աստուծոյ, ըստ որում պարտ է
աւրինակի, և ոչ արդարութեան գործովք | են զարդարեալք,* 161v.
*այլ որպէս յառաջադոյնն ասացաք, զխոզից և զշանց ընկալ-
եալք զվարս, յանմաքրութեան և յորովայնամոլութեան և*

---

1) Ղեւտ. ԺԱ. 2., Բ. Օրէնք ԺԴ. 3 ևայլ.: 2) Սաղմ. Ա. 2:
3) Ղուկ. Զ. 46:

այլոց եւ անհոգութեան պղերգութեան զինքեանս մատնեալ։ Արդ՝ յիրաւի զայսպիսիսս զամենեսին, որք վասն իւրեանց անհաւատութեանն կամ գիջութեանն վրիպեցին յաստուածային հոգւոյն և զանազան ձեւովք գծից ի բաց ընկեցին յինքեանց զկենարար բանն, իւրեանց հեշտ ցանկութեամբքն անասանբարս շրջին, առաքեալ զնոսա մարմնաւորս և շնչականս կոչեաց[1], իսկ մարգարէքն խաշինս և գազանս ստորագրեցին, իսկ սովորութիւնս մարդկան սարուկ խզեալս և անբան անասունս հաւաստացոյց պատմեալ, իսկ աւրէնքն անսուրբս կոչեաց։

Kap. IX.

1. Եւ այս է այն, որ յայլում տեղիս յառաքելոյն ասացաւ. «Եթէ մարմին և արիւն զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարէ»[2]։ Զամենայն այլազանդացն ի մէջ բերեալ յանմտութեանն իւրեանց, յորմէ և հաստատ ցուցանել փորձին, ոչ ապրել ստեղծուածին Աստուծոյ, ոչ իմացեալք և ընդ միտ ածեալք, վասն զի յերից էից որպէս ցուցաք, կատարեալ մարդն բաղկանայր՝ ի մարմնոյ և ի յանձնէ և ի հոգւոյ. և միոյն, որ ապրեցուցանէն և տպաւորէ, որ է հոգին. և միւսոյն ևս որ ապրին և տպաւորի, որ է մարմինն. և միւ-
162r. *սոյն ևս | որ ի մէջ սոցայն է, որ է անձն. և է երբեմն, զի երթայ սա զհետ հոգւոյն և ի վեր թռանի ի նմանէ և երբեմն յանձին կալեալ հաւանի մարմնոյն և ի վայր անկանի յերկրային հեշտ ցանկութիւնս, որք միանգամ զապրեցուցողն և զտպաւորիչն ի կեանս ոչ ունին. սոքայ յիրաւի են և կոչեցին արիւն և մարմին, իբրու զի ոչ ունին զհոգին Աստուծոյ յինքեանս. վասն այսորիկ և մեռեալք սոքա ի Տեառնէ ասացեալ են. «Թանզ, [illegible]ողէք, ասէ, զմեռեալս թաղել զիւրեանցն մեռեալս»[3], վասն ոչն ունելոյ նոցայ զհոգին զկենարար մարդւոյն։ Իսկ որք միանգամ երկնչին յԱստուծոյ և հաւատան ի գալուստ Որդւոյն Նորա և ի ձեռն հաւատոցն ի սիրտս իւրեանց բնակեցուցանեն զՀոգին Աստուծոյ, սո-*

1) Ա. Կորնթ. Բ. 14 եւ Գ. 1 համ.: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 50: 3) Ղուկ. Թ. 60:

քա յիրաւի մարդիկ կոչեսցին և՛ մաքուրք և՛ հոգևորականք
և կեան Աստուծոյ, վասն ունելոյ զՀոգին զՀաւրն, որ մաքրէ
զմարդն և տանի հանէ ի կեանսն Աստուծոյ։

2. Քանզի որպէս «Մարմինս անկար է, այսպէս հոգիս
յաւժար[1]» ի Տեառնէ վկայեալ, այսինքն է կարող կատարել,
յոր ինչ յաւժարէն։ Արդ՝ եթէ զյաւժարութիւն հոգւոյն խառ-
նեսցէ ոք զաւրէն պատուաստի ընդ անկարութեան մար-
մնոյն, ամենայն իրաւք հարկ է կարողին իշխել և տիրել
տկարին և ընկլանիլ անկարութեան մարմնոյս ի զաւրութենէ
հոգւոյ և գոլ այսպիսումն | ոչ ևս մարմնական, այլ հոգևո- 162v.
րական, ի ձեռն հոգւոյն հասարակութեան։ Արդ՝ այսպէս
վկայք վկայեն, քամահելով զմահուամբ, ո՛չ ըստ անկարութեան
մարմնոյն, այլ ըստ յաւժարութեան հոգւոյն. քանզի անկա-
րութիւն մարմնոյն ընկղմեալ կարող եցոյց զհոգին. իսկ
հոգւոյն դարձեալ կլեալ զանկարութիւնն, ժառանգեաց զմար-
մինս յինքն և յերկուցունց եղև կենդանի մարդն, կենդանի
վասն ընդունելութեան հոգւոյն, իսկ մարդ վասն գոյացու-
թեան մարմնոյն. քանզի առանց Հոգւոյն Աստուծոյ մար-
մին մեռեալ, ոչ ունելով կեանս, զարքայութիւնն Աստուծոյ
ժառանգել ոչ կարացեալ, արիւն անբան անխաւս իբրև զջուր
ի վերայ երկրի հեղեալ։ Եւ վասն այսորիկ ասէ՝ «Որպիսի
հողականն, այսպիսի և հողեղէնն»[2]. իսկ ուր Հոգի Հաւրն է,
անդ մարդն կենդանի է, արիւն բանաւոր, ի վրէժխնդրու-
թիւն յԱստուծոյ պահեալ մարմին ի հոգւոյն ժառանգեալ
մոռացեալ զինքն. իսկ զորակութիւնս հոգւոյն առընկալաւ,
կերպարանակից լինի Բանին Աստուծոյ։ Եւ վասն այսորիկ
ասէ. «Որպէս զգեցաք զկերպարանս հողեղինին, զգեցցուք
և զկերպարանս երկնաւորին»[3]։

3. Արդ զի՞նչ է հողեղէնն ստեղծուածն, և զի՞նչ է երկ-
նաւորն հոգին։ Արդ՝ որպէս, ասէ, առանց հոգւոյն երկնաւորի
շրջեցաք վարուք երբեմն ի հնութեան մարմնոյս, ոչ լսելով
Աստուծոյ, այսպէս այժմ առաւել զհոգին, ի | նորոգութիւն 163r.
կենաց շրջեսցուք լսելով Աստուծոյ։ Արդ՝ վասն զի առանց
Հոգւոյն Աստուծոյ ապրել ոչ կարեմք, յորդորելով և հրաւի-
րելով զմեզ առաքեալ ի ձեռն հաւատոց և սուրբ վարուքն

---

1) Մատթ. ԻԶ. 41: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 48: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 49:

ամբողջ պահել զՀոգին Աստուծոյ, զի մի անբաժք և անմա-
սունք աստուածային հոգւոյն եղեալք՝ վրիպեսցուք յարքա-
յութենէն երկնից, գոչեաց, ոչ ի կարել մարմնոցս առանձինն
հանդերձ արեամբս զարքայութիւնն ժառանգել զԱստուծոյ։
Քանզի եթէ պարտ է զճշմարիտն ասել, ոչ ժառանգէ, այլ
ժառանգի մարմինս. ըստ որում և Աստուած ասէ. «Երա-
նիք հեզք, զի նոքա ժառանգեսցեն զերկիր» [1], իբրու ժա-
ռանկիցելոց յարքայութեանն երկրի, ուստի և գոյացութիւն
մարմնոյս մերոյ է։

4. Եւ վասն այսորիկ սուրբ զտաճարն գոլ կամի, զի
հաճեսցի Հոգին Աստուծոյ ի նա, իբրու փեսայի հարսն։
Արդ՝ որպէս հարսն ամուսնանալ ոչ կարէ, բայց ամուսնա-
նիլ կարէ, յորժամ եկեսցէ և առցէ զնա փեսայն, այսպէս և
մարմինս ինքն առանձինն ըստ ինքեան զարքայութիւնն
Աստուծոյ ծառանգել ոչ կարէ բայց ժառանգիլ ի Հոգւոյն
յարքայութիւնն կարէ. քանզի ժառանկէ կենդանին զվախ-
ճանեցելոյն ինչս, և այլ է ժառանկելն և այլ է ժառանկիլն.
քանզի մին տիրէ և իշխան է և կարգէ և դնէ և յաւրինէ
163r. զայն ինչ, զոր ժառանգեացն, որպէս | և ինքն կամեսցի. իսկ
միւսն ի ներքոյ անկեալ դնի և հնազանդի և տիրի ի ժա-
ռանգողէն։ Արդ՝ զի՞նչ է կենդանին, Հոգին Աստուծոյ. և
զի՞նչ է ինչք վախճանեցելոյն, անդամք մարդւոյն, որք և
ապականին յերկրի և սոքա ժառանգեալք լինին ի Հոգւոյն,
փոխեալք յարքայութիւնն երկնից։ Վասն այսորիկ Քրիս-
տոս մեռաւ, զի կտակարան աւետարանին բացեալ և ի բո-
լոր աշխարհ ընթացեալ նախ առաջին ազատեսցէ զծառայսն
իւր, և ապա ժառանգաւորս զնոսա կացուսցէ ստացուածոցն
իւրոց, ժառանգել զայն Հոգւոյն, որպէս ցուցաք. քանզի
ժառանգէ կենդանին և ժառանգի մարմինս. զի մի ի բաց ըն-
կեցեալք զժառանգաւորն զմեզ զՀոգին, կորուսցուք զկեանս,
յորդորելով և հրաւիրելով զմեզ առաքեալ ի Հոգւոյն հա-
սարակութիւն կցորդութեան արժանապէս և ի կարգի զա-
ռաջասացելոյն ասէ՝ «Եթէ մարմին և արիւն զարքայու-
թիւն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարեն»։ Իբրու թէ ասելով,
մի՛ մոլորիք, եթէ ոչ Բանն Աստուծոյ բնակեսցէ և Հոգի

---

1) Մատթ. Ե. 5:

Հաւրն եղիցի ի ձեզ, ընդ վայր և զուր և որպէս դէպ է շրջեսջիք, իբրու թէ միայն առանձինն արիւն և մարմին իցէք, զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարասջիք։

Kap. X.

1. Այս է՝ զի մի՛ շնորհելով մարմնոյս ի բաց թքցուք զպատուաստումն հոգւոյն. | «Քանզի վայրենի ձիթենի, ասէ, 164r.
էիր, պատուաստեցար ի գեղեցիկ ձիթենի և կցորդ պտարտութեան ձիթենւոյն եղեր»[1]։ Քանզի որպէս վայրենի ձիթենին պատուաստեալ, զի եթէ կացցես մնասցես որ ինչ էրն յառաջագոյն, վայրենի ձիթենին, «Ի բաց հատանի և ի հուր արկանի»[2]։ Ապ՛ եթէ կռուեսցի պատուաստն և առ այն փոխեսցի ի գեղեցիկ ձիթենին, ձիթենի լինի պտղալից, իբր ի դրախտ արքունի տնկեալ։ Այսպէս և մարդիկ՝ եթէ ի ձեռն հաւատոցն երթիցեն հասցեն ի լաւագոյնն և ընկալցին ևս ի վերայ զՀոգին Աստուծոյ և զ՛ի նմանէ պտղաբերութիւնն ի դուրս բերցեն, եղիցին հոգևորականք, ի դրախտն Աստուծոյ տնկեալք. ապա եթէ ի բաց թքցեն զՀոգին և կացցեն մնասցեն, որ ինչ էինն յառաջագոյնն, արէկ մարմինք գոլ կամեցեալք, քան հոգի, յիրաւի ի վերայ այսպիսեացն ճառեալ լիցի՝ «Եթէ մարմին և արիւն զարքայութիւն ոչ ժառանգէ զԱստուծոյ»[3], որպէս ոք եթէ ասիցէ, եթէ վայրենի ձիթենի ոչ ընկալեալ լինի ի դրախտի Աստուծոյ։ Արդ՝ սքանչելապէս առաքեալ զմեր զբնութիւնս եցոյց և զամենայն զտնաւրէնութիւնն Աստուծոյ, յայնմ, յորում վասն մարմնոյ և արեանն և ի վայրի ձիթենւոյն բանի։

2. Քանզի որպէս ձիթենի անփոյթ արարեալ և ոչ | խնամ տարեալ և ժամանակաւ ինչ ի խոպան բարձեալ թո- 164v.
ղեալ և խոտամոտ մացառքն ընդ վայրք բազումք բուսեալք ի նմա, վայրենի ձիթենի լինի, իսկ միւս ևս դարձեալ վայրենի ձիթենին խնամոյ և դարմանոյ հասեալ և պատուաստեալ անդրէն ընթացեալ եւ յիսկզբանէ բնութեանն պտղաբերութիւն, այսպէս և մարդիկ յանհոգութենէ անդարմա-

1) Հռովմ. ԺԱ. 17 եւ 24։ 2) Մատթ. Է. 19: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 50:

նութեան եղեալք և զցանկութիւնս մարմնոյս մացառաբար
բուսուցեալ, առ անձանց խուրեանց պատճառի անպտուղք
արդարութեան լինի. քանզի ի քունն կալ մարդկան, թշնա-
մին ի վերայ սերմանէ զհիւթոց նիւթոցն որոմն. և վասն
այսորիկ Տէր իւրոց աշակերտացն արթուն կալ հրաման ետ[1]:
Իսկ որք դարձեալ անպտուղ յարդարութենէն են և հիւթա-
նիւթք մարդիկ խնամոյ և դարմանոյ հասեալք և իբր
զպատուաստումն առընկալեալք զԲանն Աստուծոյ, յիսկըզ-
բանէն երթեալ ելանեն ի մարդկոյն բնութիւն, այն որ ըստ
կերպարանին և նմանութեան եղեալ Աստուծոյ: Այլ որպէս
վայրենի ձիթենին պատուաստեալ զգոյացութիւն փայտին
ի բաց ոչ ընկենու, բայց փոխէ զորակութիւն պտղոյն և
այլոյ անուան հասանէ, ոչ ևս վայրի ձիթենի, այլ պտղալից
165r. ձիթենի եղեալ և կոչեցեալ լինի, | այսպէս և մարդն՝ ի ձեռն
հաւատոյն պատուաստեալ և առընկալեալ զՀոգին Աստուծոյ,
զգոյացութիւն մարմնոյն ի բաց ոչ ընկենու, բայց զորա-
կութիւն պտղոյ գործոցն փոխէ և այլ անուն ընդունի, նշա-
նակեան առ ի լաւն փոփոխման, ոչ ևս մարմին և արիւն,
այլ մարդ հոգևորական և է և կոչի:

3. Եւ որպէս դարձեալ վայրենի ձիթենի, եթէ ոչ հասցէ
պատուաստին, կա մնա անպիտան եղեալ Տեառնն վասն իւ-
րոյ վայրենութեանն և իբրև անպտուղ փայտի ի բաց հա-
տեալ լինի և ի հուր արկանի, այսպէս և մարդն՝ ոչ առըն-
կալեալ զայն, որ ի ձեռն հաւատոյն զՀոգւոյն պատուաստումն,
կայ մնա այն ինչ որ էրն, մարմին և արիւն, զարքայու-
թիւնն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարացեալ: Արդ՝ բարւոք
առաքեալ ասէ՝ «Մարմին եւ արիւն զարքայութիւնն Աս-
տուծոյ ժառանգել ոչ կարեն[2]. և «Որք ի մարմնի են,
Աստուծոյ հաճոյ լինել ոչ կարեն»[3]. ոչ զգոյացութիւնս
արտաքս հանելով զմարմնոյս, այլ զՋամբումն ի ներքս ըմպան
զհոգւոյն կորզելով: Եւ վասն այսորիկ ասէ. «Եթէ պարտ է
մահկանացուիս այսմիկ զգենուլ զանապականութիւն»[4]:
Եւ դարձեալ ասէ. «Եթէ դուք ոչ էք ի մարմնի, այլ ի հոգ-
ւոջ, զի նթէ արդարև Հոգին Աստուծոյ ի ձեզ է»[5]. Եւ հա-

1) Մատթ. ԺԳ. 25., հմմտ Մատթ. ԻԴ. 42., ԻԵ. 13., Մարկ. ԺԳ. 33 եւն.: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 50: 3) Հռովմ. Ը. 8: 4) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 53: 5) Հռովմ. Ը. 9:

ւաստագոյն ևս զայս եցոյց ասելով. «Եթէ մարմին մեռեալ
է վասն | մեղաց և հոգին կեա վասն արդարութեան. և եթէ 165v.
հոգին, որ յարոյց զՅիսուս ի մեռելոց, բնակէ ի ձեզ, որ յա-
րոյցն զՔրիստոս ի մեռելոց, կենագործեսցէ եւ զմահկանա-
ցու մարմինս ձեր, վասն բնակելոյ հոգւոյն նորա ի ձեզ» [1]:
Եւ դարձեալ առ Հռովմայեցիսն ասէ. «Զի եթէ ըստ մարմ-
նոյ կեայք, մեռանելոց էք» [2]. ոչ ի մարմնաւոր գնացիցն
նոցա եւ ի շրջելոյն հրաժարեալ, քանզի եւ ինքն մարմնա-
ւոր էր եւ գրէր նոցա, այլ զցանկութիւնն ի բաց հատանե-
լով զմարմնոյ, զմահածողսն մարդւոյն: Եւ վասն այսորիկ
ի վերայ եբեր. «Իսկ եթէ Հոգւով զգործ մարմնոյ սպանա-
նիցէք, կեցջիք: Քանզի որ միանգամ Հոգւով Աստուծոյ վա-
րին, սոքա են որդիք Աստուծոյ» [3]:

Kap. XI.

1. Եւ զնոյն ինքն զգործսն զեկոյց, զորս ասէ մարմնա-
կանս, ո՛ ոք իցեն, յառաջագոյն տեսեալ զլացութիւն խուա-
նաց անհաւատից, և ինքն զինքն պատմելով յոր ինչ բառ-
նալ թողուլ խնդիր, որք թերահաւատութեամբն քննեն զնա,
առ Գաղատացիսն այսպէս ասելով. «Եթէ երևելի են գործք
մարմնոյս, որ է շնութիւն, պոռնկութիւն, անմաքրութիւն,
գիջութիւն, կռապաշտութիւն, կախարդութիւն, թշնամու-
թիւնք, հեռ, նախանձ, սրտմտութիւնք, հակառակութիւնք,
երկմտութիւնք, աղանդք, չարակնութիւնք, արբեցութիւնք,
ան|առակութիւնք և նմանք այսոցիկ, զորս յառաջագոյն ա- 166r.
սեմ ձեզ, որպէս և յառաջ իսկ ասէի, զի որք զայսպիսին
գործեն, զարքայութիւնն Աստուծոյ ոչ ժառանգեն» [4]: Երևե-
լագոյն քարոզեալ այնոցիկ, որք լսեն, զի՞նչ է՝ մարմին և
արիւն զարքայութիւնն Աստուծոյ ոչ ժառանգեսցեն. զի որք
զայսն գործեն, արդարև ըստ մարմնոյ գնան, կեալ Աստու-
ծով ոչ կարացեալք: Եւ դարձեալ զհոգևորականսն ի վերայ
եբեր զգործս կենարարս մարդւոյն, այսինքն է զպատուաս-
տումն, այսպէս ասացեալ, եթէ՝ «Եւ պտուղ հոգւոյն է սէր,

---

1) Հռովմ Ը· 10 շար.: 2) Հռովմ. Ը. 13: 3) Հռովմ Ը. 14:
4) Գաղաs. Ե. 19·

խնդութիւն, խաղաղութիւն, երկայնմտութիւն, քաղցրու-
թիւն, բարութիւն, հաւատ, հեզութիւն, արգելսուրութիւն,
սրբութիւն. ի վերայ այսպիսեացն աւրէնք ոչ կեան»[1]: Քանզի
որպէս այն, որ ի լաւն էանց գնաց և զպտուղն գործեաց
Հոգւոյն, ամենայն իրաւք և ամենևին ապրի վասն Հոգւոյն
հասարակութեան: Այսպէս կեայ մնա ի յառաջասացեալսս
մարմնոյս գործս մարմնական, արդարեւ վասն ոչն ատըն-
դունելոյ զՀոգին Աստուծոյ, զարքայութիւնն ոչ կարասցէ
ժառանգել զերկնիցն, որպէս դարձեալ ինքն առաքեալ վկայէ.
«Եթէ ո՞չ գիտէք, ասելով ցԿորնթացիսն, զի անիրաւք զար-
քայութիւնն Աստուծոյ ոչ ժառանգեսցեն. մի՛ մոլորիք, ասէ,
166v. ո՛չ պոռնիկք, ո՛չ կռա|պարիշտք, ո՛չ շունք, ո՛չ սէգք, ո՛չ ար-
ուագէտք, ո՛չ գողք, ո՛չ ագա՛հք, ո՛չ արբեցողք, եւ ո՛չ բամբա-
սողք, ո՛չ յափշտակողք զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառան-
գեսցեն. եւ այսոքիկ ոմանք էիք. այլ ի բաց լուացարո՛ւք,
այլ արդարացա՛յք յանուն Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի եւ
ի Հոգին Աստուծոյ մերոյ»[2]. երեւելագոյնս ցուցեալ, ի ձեռն
որոց կորնչի մարդն, եթէ կացցէ մնասցէ ըստ մարմին կեալ,
եւ ի ձեռն որոց դարձեալ ապրի. եւ որք ապրեցուցանեն,
ասէ, զոլ զանուն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ զՀո-
գին Աստուծոյ մերոյ:

2. Արդ՝ վասն զի աստ յառաջագւոյն սադրեալ թու-
եաց զառանց հոգւոյսն զմարմնոյն զգործս, որք են մահա-
բերք, կարգաւորապէս յառաջասացելոցն ի նմանէ ի վախ-
ճանի թղթոյն միանգամայն կոչեաց՝ «Որպէս զգեցաք զկեր-
պարանս հողեղինին, զգեցցուք եւ զկերպարանս զերկնաւո-
րին. քանզի զայս ասեմ, եղբա՛րք, զի մարմին եւ արիւն
զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարասցեն»[3]: Իսկ
որպէս զգեցաքն զկերպարանս հողեղինին, նման է այնմ՝
«Եւ այսոքիկ ոմանք էիք. այլ ի բաց լուացարո՛ւք, այլ
սրբեցարո՛ւք, այլ արդարացա՛յք անուամբն Տեառն Յի-
սուսի Քրիստոսի և Հոգւովն Աստուծոյ մերոյ»: Արդ՝ Երբ
դարձեալ կրէաք զկերպարանս հողեղինին. յորժամ ասա-
167r. ցեալքս մարմնոյս գործքս կատարէին ի մեզ: Եւ Երբ | դար-

1) Գաղատ. Ե. 22: 2) Ա. Կորնթ. Զ. 9—11: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 49 շար:

ձեալ զկերպարանս զերկնաւորին, յորժամ ասէ ի բաց լուացայք, հաւատացեալք յանուն Տեառն և ընկալեալք նորա զՀոգին. և ի բաց լուացեալք ոչ զգոյացութիւն մարմնոյն և ոչ զկերպարանս ստեղծուածին, այլ զյառաջագոյն զունայնութեան գնացս։

Kap. XII.

1. Արդ՝ յորս կորնչիմք անդամսն՝ գործելով զապականութիւնսն, ի սոսին յայսոսիկ կենագործիմք՝ գործելով զՀոգւոյսն։ Քանզի որպէս ապականութեան ընդունակ է մարմինս, այսպէս և անապականութեան. և որպէս մահու, այսպէս և կենաց. և այսոքիկ միմեանց տեղի տան և երկոքին ոչ կան միան ի միասին ի միում վայրի միանգամայն, այլ արտաքս մղեալ հանանի մինն ի միւսմէն, և յարուցելոյն միոյն, ի բաց բարձեալ լինի միւսն ևս։ Ապա եթէ մահն ընբռնեալ կալցի զմարդն, ի բաց մղեալ եհան զնորա զկեանսն և մեռեալ եցոյց. ևս կարի յոյժ առաւել կեանքն ըմբռնեալ և կեալ զմարդն, ի բաց մղեալ հանցէ զմահն և կենդանի զմարդն կացուսցէ Աստուծոյ։ Քանզի եթէ մահն մեռագործեաց, ընդէ՞ր կեանքն ի վերայ եկեալ ոչ կենագործեսցէ զմարդն, որպէս Եսայի մարգարէ ասէ՝ «Եկուլ մահ զաւրացեալ». և դարձեալ՝ «Ի բաց եբարձ Աստուած զամենայն արտասուս յամենայն դիմաց» [1]։

2. Արտաքս մղեալ փոխեցաւ առաջին կեանքն, | զի ոչ 167v.
ի ձեռն Հոգւոյն, այլ ի ձեռն շնչոյն էր տուեալ. քանզի այլ է շունչն կենաց, որ և անձնականն գործէ զմարդն, և այլ է Հոգին կենագործ, որ և հոգևորական զնա առնէ և կատարէ։ Եւ վասն այսորիկ Եսայի ասէ. «Այսպէս ասէ Տէր, որ արար զերկին և կառոյց զնա, որ հաստատեաց զերկիր և զ՚ի սմայսն, և ետ ժողովրդեանն շունչ, որ ի վերայ նորա, և հոգի, որք կոխենն զսա» [2]։ Զշունչն հասարակապէս ամենեցունց այսոցիկ, որ ի վերայ երկրի ժողովրդեանն ասասցէ տուեալ, իսկ զհոգին առանձնաբար յատուկ այնոցիկ, որք կոխենն զերկրային ցանկութիւնսն։ Վասն որոյ և դարձեալ ինքն Եսայի, որոշելով և

1) Ես. ԻԵ. 8: 2) Ես. ԽԲ. 5:

մեկնելով զյառաջացեալսն, ասէ, եթէ «Հոգի յինէն ելցէ ի դուրս և զշունչս զամենայն ես արարի» [1]: Զհոգին առանձինն յատուկ ի վերայ Աստուծոյ կարգեաց, այն, որ ի վախճան ժամանակացն եհեղ զնա ի ձեռն որդէգրութեանն ի վերայ մարդկութեանս: Իսկ շունչն հասարակապէս ընթհանուր ի վերայ աշխարհիս, և արարուած զնա կոչեաց և այլ իմն արարեալ յարարողէն: Արդ՝ շունչն առժամանակեայ է, իսկ Հոգին յաւետախաղաց մշտնջենաւոր է: Եւ շունչն հասեալ և ղարգացեալ առ սակաւ սակաւ և ժամանակաւ իմն կացեալ,
168r. յետ այսորիկ գնայ առ շունչ, բարձեալ թողեալ զայն | յորում էրն յառաջ, և Հոգին պարփակեալ ներքուստ և արտաքուստ զմարդն, իբրու զի միշտ յարակայական է և յաւէժամնայ, ոչ երբէք լքեալ թողցէ զնա, այլ նախ յառաջագոյն հոգևորականն ասէ առաքեալ զայս, իբրու առ մեզ առ մարդիկս ասելով: Այլ նախ առանձնականն, ապա այսպէս հոգևորականն [2], կարգ ըստ կարգի: Քանզի պարտ և արժան է նախ առաջին ստեղծանիլ մարդւոյն, և ստեղծեալ առնուլ անձն, և ապա այսպէս զհասարակութիւնն Հոգւոյն ի ներքս ընդունել: Վասն որոյ և «Առաջինն եղև Ադամ յանձն կենդանի, երկրորդն Ադամ ի Հոգի կենդանարար» [3]: Արդ՝ որպէս որ յանձնն կենդանի եղեալ, մտեալ ի վատթարն՝ կորոյս զկեանսն, այսպէս դարձեալ նոյն ինքն այն, ի լաւն կրթեալ ելեալ և առընկալեալ զկենարար Հոգին, գտցէ զկեանսն:

3. Քանզի ոչ այլ է, որ մեռանին, և այլ, որ կենագործին. և որպէս ոչ այլ, որ կորնչին, և այլ, որ վերստին գտանի, այլ զնոյն զկորուսեալ ոչխարն եկն Տէրն խնդրել: Արդ զի՞նչ էր մեռեալն. ամենայն իրաւք մարմնոյս գոյացութիւնն, որ և ի բաց ընկէց զշունչ կենացն և անշունչ և մեռեալ եղև: Արդ՝ զայս եկն Տէրն կենագործել, զի որպէս յԱդամ ամենեքին մեռանիմք, զի անձնականք եմք, Քրիստոսի կեցցուք, զի հոգևորականք եմք, ոչ ի բաց դնելով զստեղ|-
168v. ծուածն Աստուծոյ, այլ զցանկութիւն մարմնոյս, և առընկալեալք զՀոգին սուրբ, որպէս առաքեալ յառ Կողոսացիսն ասէ. «Արդ մեռուցէք զանդամս ձեր զյերկրիս»: Եւ ո՞յք են այսոքիկ, ինքն պատմեաց. «Զպոռնկութիւնն, զանմաքրու-

---

1) Ես. Ծէ. 16: 2) Ա. Կորն. ԺԵ. 46: 3) Ա. Կորն. ԺԵ. 45:

թիւնն, զախտ, զցանկութիւնն չար և զագահութիւն, որ է
կռապաշտութիւն» [1]: Զսոցա զբացադրութիւնն առաքեալ քա-
րոզէ, և զայսպիսի զգործողսն, իբրև զի մարմին և արիւն
միայն է, ոչ կարել, ասէ, զարքայութիւնն երկնից ժառան-
գել: Քանզի հոգին նոցա թաւալեալ և յեղագոյն առ վատ-
թարն և ի հողեղէն ցանկութիւնսն իջեալ, նոցին և նոցայոյն
եհաս անուանակոչութեան, զորս ի բաց դնել մեզ հրաման
տուեալ, դարձեալ ի նմին թղթի ասէ՝ «Ի բաց մերկանալ
զհին մարդն հանդերձ գործովքն իւրովք» [2]: Եւ զայս ասէ՝ ոչ
զիսկզբանն հրաժարել զստեղծուածն, ապ՝ եթէ ոչ պարտ
և արժան էր մեզ զանձինս սպանանելով՝ մեկնել յաստուստ
վարուց գնացից:

4. Այլ և ինքն առաքեալ, իբրու զի նայ էր, որ յարգան-
դին ստեղծաւ և յորովայնէ արտաքս եկն, ի թղթիս գրեալ
առաքէր մեզ, և զկեալն ի մարմնի պտուղ գործոյ խոստովա-
նեաց առ Փիլիպեցիսն [3], և պտուղ գործոյ հոգւոյն է, բայց
հասուննն գործել զմարմինս և տարական անապականութեան:
Արդ՝ եթէ կեալն ի մարմնին պտուղ գործէ, ապա ոչ ուրեմն |
զգոյացութիւնն անարգեալ անկանէր զմարմնոյն, յասելն՝ 169r.
ի բաց մերկացայք զհին մարդն հանդերձ գործովքն իւրովք,
այլ զ'ի բաց մերկացումն զառաջին գնացից վարուցն մերոց
զերկոյց, որ հնանիւրն և ապականիւր: Եւ վասն այսորիկ
ի վերայ եբեր՝ «Եւ զգեցարուք զնորն, որ նորոգին ի գի-
տութիւն և ի կերպարան հաստչին» [4]: Արդ՝ յասելն զնորոգելն
ի գիտութիւն, զեկոյց, զի նոյն ինքն այն, որ յանգիտութեանն
էր յառաջագոյն մարդն, այսինքն է՝ որ ոչն գիտէր զԱս-
տուած, ի ձեռն ի նայն գիտութեան նորոգեալ լինի. քանզի
գիտութիւնն Աստուծոյ նորոգէ զմարդն: Եւ յասելն՝ ըստ
կերպարանի հաստչին՝ զբովանդակութիւն զլխաւորութիւնն
զեկոյց զնորա, զայնր զսկզբանն զմարդւոյն, ըստ պատկերին
եղելոյն Աստուծոյ: Եւ զի նոյն ինքն նա էր առաքեալն, որ
յորովայնէն ծնեալն եղև, այսինքն է՝ ի սկզբանէ մարմնոյն
գոյացութիւն, ինքն յառ Գաղատացիսն ասէ, եթէ «Յորժամ
հաճեցաւն, որ որոշեալ մեկնեաց զիս յորովայնէ մաւր իմոյ

1) Կողոս. Գ. 5: 2) Կողոս Գ. 9: 3) Փիլիպ. Ա. 22:
4) Կողոս Գ. 10:

և կոչեաց զիս ի ձեռն շնորհին, յայտնել զՈրդին իւր յիս, զի
աւետարանեցից զնա ի հեթանոսս»[1]*։ Արդ՝ ոչ այլ ոմն էր, որ*
ծնաւն յորովայնէն, որպէս յառաջագոյնն ասացաք, և այլ ոմն,
որ աւետարանէր զՈրդին Աստուծոյ, այլ նոյն ինքն նա, որ
յառաջագոյնն ոչն գիտէր և հալածէր զեկեղեցին, յայտնու-
169v. *թիւն նմա յերկնից | եղեալ և խաւսեցեալ ընդ նմա Տեառն,*
որպէս յերկրորդումն ցուցաք զիրս, աւետարանէր զՈրդին
Աստուծոյ զՅիսուս Քրիստոս, զառ Պոնտացւոյ Պիղատոսիւ
խաչեցեալ. առաջնոյ անգիտութեանն ապականեցելոյ ի յետոյ
եղեալ գիտութենէն, որպէս կոյրքն, զոր բժշկեաց Տէրն, զկու-
րութիւնն ի բաց ընկեցին և ամբողջ անդրէն ընկալան
զգոյացութիւն աչացն, և նոքիմբք այնոքիւք, որովք յառա-
ջագոյնն ոչն տեսանէին աչաւքն, անդրէն ընդունէին զտե-
սանելն. անտեսութեանն ի տեսութենէն միայն ի բաց ջնջե-
ցելոյ և խանգարելոյ և պահեցելոյ գոյացութեան աչացն, զի
ի ձեռն որոց ոչն տեսանէին երեսաց, ի ձեռն այսոցիկ զտե-
սանելն անդրէն ընկալեալք, գոհասցին զայնմանէ, որ դար-
ձեալն նոցա զտեսանելն անդրէն հաստատեալ առողջացոյց։
Եւ որոց գաւս ձեռն բժշկեցաւ[2]*, և ամենեքին միանգամայն*
պարզաբար զորս բժշկեացն, ո՛չ զի ի սկզբանէ յորովայնէ
զծնեալ անդամսն փոխեալք լինէին, այլ զնոսին զայնոսիկ
ողջս անդրէն առնոյին։

5. Քանզի արուեստագէտն բոլորեցուն, Աստուծոյ Բանն,
որ և ի սկզբանէն էստեղծ զմարդն, ի չարութենէն գտեալ
զստեղծուածն իւր բորոտացեալ և փտասեալ, ամենայնիւ բըժշ-
կեաց. էր ինչ, որ և ըստ իւրաքանչիւր իւրաքանչիւր ան-
170r. *դամոյն, որպէս ի սկզբանն ստեղծաւ, և է ինչ, որ և մի ան-*
գամայն ողջ և ամպողջ անդրէն կազմել զմարդն, կատարեալ
զնա անձին իւրում յառաջագւոյն կազմեալ յարութիւն։ Եւ
զի՞նչ պատճառ ունէր զմարմնոյս անդամս բժշկել և անդրէն
ամբողջ իջուցանել յառաջին ձևն, եթէ ոչ հանդերձեալ էր
ապրիլ ի նմանէն բժշկեալն. քանզի եթէ առժամանակեա
էր առ ի նմանէ աւգտութիւնն, ոչինչ կարի մեծամատոյց ի
նմանէն բժշկելոցն։ Եւ կամ զիա՞րդ իսկ ասեն ոչ գոլ ընդու-
նական զմարմինս առ ի նմանէն կենացն, որ զառ ի նմանէն

---

1) Գաղատ. Ա. 15—16: 2) Ղուկ. Զ. 6 համր.։

*բժշկութիւն ընկալաւ։ Քանզի կեանքն ի ձեռն բժշկութեանն,
իսկ անապականութիւնն ի ձեռն կենացն ստացանի։ Արդ՝ որ
զբժշկութիւնն, սա և զկեանսն, և որ զկեանս, սա և զանա-
պականութիւնն ստացուցանէ ստեղծուածին իւրում։*

Kap. XIII.

*1. Արդ՝ ասասցեն մեզ, որք զընդդէմսն ասեն, այսինքն
է՝ որ ընդդէմ իւրեանցն ասեն փրկութեան, հարիւրապետին
վախճանեալ ուստրն և այրոյն որդին, որ առ դրանն մեռեալ
արտաքս հանէին, և Ղազարոս ի շրմին չորիր աւր ունելով [1],
որո՞վք յարեան մարմնովք. յայտ է, եթէ նովիմբք, որովք և
մեռանն։ Քանզի եթէ ոչ նովիմք, ապա ոչ ուրեմն այնք, որք
մեռանն՝ յարեան։ Քանզի «Բուռն էհար, ասէ, Տէր զձե|ռանէ* 170v.
*մեռելոյն և ասէ ցնա. պատանի՛, պատանի՛, քեզ ասեմ. և ի
վեր կանգնեալ նստաւ մեռեալն և հրամայեաց նմա տալ
ուտել և ետ զնա մաւրն իւրոյ» [2]։ Եւ զՂազար «Ձայնեաց,
ձայնիւ մեծաւ, ասելով, Ղազա՛ր, ե՛կ այսր՝ արտաքս. և ել
արտաքս, ասէ, մեռեալն, կապեալ զոտս և զձեռս մանեռ-
րաւք» [3]։ Եւ այս նշանակ էր շաղապատելոյն ի մեղս մար-
դւոյն՝ և վասն այսորիկ ասէ Տէր՝ «Արձակեցէք զդա և
թոյլ տուք երթալ»։ Արդ՝ որպէս բժշկեալքն զյառաջ ախտա-
ցեալ անդամսն բժշկեալք եղեն, և մեռեալքն նովիմբ յարեան
մարմնովք, անդամոցն և մարմնոցն նոցա ընկալելոց զբժշկու-
թիւնն և զառ ի Տեառնէ տուեալ կեանսն, ի ձեռն առժա-
մանակեացն յառաջագոյն գաղափարեալ զյաւիտենականսն,
եւ եցոյց, զի նա է, որ զբժշկութիւնսն ստեղծուածին իւրոյ
և զկեանսն տալ կարէ, զի նմա և յաղագս յարութեան հա-
ւատասցի բանն, այսպէս և ի վախճանի ի վերջին փողն [4] ձայ-
նեալ Տեառնն, յարիցեն մեռեալքն, որպէս ինքն ասէ. «Ե-
կեսցէ ժամ, յորում ամենեքին մեռեալքն, որ ի շիրիմսն են,
լուիցին զձայն Որդւոյն Մարդոյ և ելցեն արտաքս. որ զբա-
րին գործեցին, յարութիւն կենաց, և որք զչարն գործեցին,
ի յարութիւն դատաստանին» [5]։*

---

1) Մարկ. Ե. 22., Ղուկ. Է 12 եւ Յովհ. ԺԱ. 39: 2) Մարկ. Ե. 41, 43., Ղուկ. Է. 14—15: 3) Յովհ. ԺԱ. 43 շար.: 4) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 52: 5) Յովհ. Ե. 28 շար.:

171r. 2. Արդ՝ ընդունայնք | են և արդարև թշուառականք,
որք զայսպիսիսն զերևելիս եւ զյայտնիս ոչ կամին գիտել,
այլ փախչին ի լուսոյն ճշմարտութենէ եւ կամ իբրև զող-
բերգականն ըստ վիշապոտինն Եւդիպոդայ զանձինս կու-
րացուցանեն: Եւ որպէս անմուրցք եւ անգուպարք, հակառա-
կելով ընդ այլոյ, մի ինչ մասն զմարմնոյն երկուքումբք ձե-
ռաւք բուռն հարեալ, ի ձեռն այնր, որոյ ունին, զարկանին
եւ անկեալք կարծեն յաղթել, վասն հեռսիրաբար հակառա-
կութեան բուռն հարկանելոյն եւ վանգելոյն զնմանէ, զորմէ
ի սկզբանն բուռն հարին զանդամոյն, իսկ առ արկանելն և
ծաղր կատականաց են լինին, այսպէս եւ այլաղանդքն՝
«Մարմին եւ արիւնն զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառանգել
ոչ կարացեալ»[1] երկուս բառս առեալ յառաքելոյ, ո՛չ զմիտս
զառաքելոյն ծանուցեալ գիտացին, և ո՛չ զզաւրութիւն զա-
սացելոցն քննեցին, բայց լոկ սոսկ միայն զբառիցս զայս-
ցանէ բուռն հարեալ, ի նոսա վանգեալ մեռանին, զամենայն
զտնաւրէնութիւնն, որչափ իւրեանց զալ է, խարխարելով և
եղծանելով զԱստուծոյն:

3. Քան եթէ տիրաբար իսկապէս ի վերայ մարմնոյն
զայս ասել ասացեն, և ոչ ի վերայ մարմնականաց գործոցն,
171v. որպէս ցուցաք, զինքեան հակառակ և | զընդդէմ զառաքեալ
ասելով ցուցցեն: Եւ անդէն իսկ վաղվաղակի ի նմին թղթի,
մատնացոյց առնելով ի վերայ մարմնոյն, այսպէս ասէ.
«Քանզի պարտ և արժան է ապականացուիս այսմիկ զգե-
նուլ զանապականութիւն և մահկանացուիս այսմիկ զգենուլ
զանմահութիւն. և յորժամ մահկանացուս այս զգեցցի զան-
մահութիւն, յայնժամ եղիցի բանն գրեալն՝ ընկլաւ մահ ի
յաղթութիւն: Ո՞ւր քո է մահ խայթոց, ո՞ւր քո է մահ յաղ-
թութիւնն»[2]: Քանզի այսոքիկ յիրաւի ասացեալ լիցին
յայնժամ, յորժամ մահկանացուս այս և ապականացու մար-
մինս, առ որով և մահս յողա, որ և տիրէս ի մահուանէ, ի
կեանս ի վեր ելեալ՝ զգեցցի զանապականութիւն և զանմա-
հութիւն: Քանզի յայնժամ արդարև եղիցի պարտեալ մահն.
յայնժամ, որ ի նմանէ ըմբռնիցի մարմինն, ելցէ ի տէրու-
թենէն նորա: Եւ դարձեալ ցՓիլիպպեցիսն ասէ, եթէ «Մեր

---

1) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 50: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ 53 շար.:

*քաղաքավարութիւն յերկինս է, յորմէ և Փրկչին սպասեմք
Տեառն Յիսուսի, որ շրջեալ փոխեսցէ զմարմին Նուաստու-
թեանս մերոյ՝ կերպարանակից մարմնոյ փառաց իւրոց,
ըստ ներգործութեան կարելոյն նորա»[1]։ Արդ՝ ո՞ր է Նուաս-
տութեան մարմին, զոր շրջեալ փոխեսցէ Տէր՝ կերպարա-
նակից մարմնոյ փառաց | իւրոց. յայտ և երևելի է, թէ* 172r.
*զմարմինս, որ և նուաստանա և խոնարհի, անկեալ յերկիր, և
շրջափոխութիւն ձևոյն սորա, իբրու զի մահկանացու և ապա-
կանացու է, անմահ և անապական լինի, ոչ յիւրմէ գոյա-
ցութենէն, այլ ըստ Տեառնն ներգործութեանն կարեալ նորա
մահկանացուին զանմահութիւն և ապականացուին ստացու-
ցանել զանապականութիւն։ Եւ վասն այսորիկ ասէ յերկրոր-
դումն առ Կորնթացիս, «Զի ընկղմեսցի մահկանացուն ի
կենացն. իսկ որ կազմէն և գործէն և առնէն զմեզ ի սոյն
յայս, Աստուած է, որ ետ մեզ զառհաւատչեա Հոգւոյն»[2].
երևելագոյնս յաղագս մարմնոյս ասելով զայս, քանզի ոչ
անձն մահկանացու է և ոչ հոգին. և կլանի մահկանացուն ի
կենացն, յորժամ ոչ ևս այնուհետև մարմին մեռեալ է, այլ
կեայ և անապական կայ մնայ, միշտ աւրհնելով և գովելով
զայն, որ ի սոյն յայս գործեալ կազմեացն զմեզ՝ Աստուած։
Արդ՝ զի յայս կազմեալք յարդարեսցուք, բարւոք զԿորնթա-
ցիսն ասէ, եթէ «Փառաւորեցէ՛ք զԱստուած ի մարմնի ձե-
րում»[3]։ Եւ Աստուած անապականութեան է ստացուցիչ։*

*4. Եւ զի ոչ յաղագս այլոյ ուրուք մարմնոյ, այլ յաղագս
մարմնոյս ասէ զայսոսիկ, յայտնապէս և առանց յերկուանա-
լոյ և առանց ամենայն երկբայ կեղակարծու|թեանց Կորըն-* 172v.
*թացւոյն ասէ. «Հանապազորդ զմեռելութիւնն Յիսուսի ի
մարմինս կրելով, զի և կեանքն Յիսուսի Քրիստոսի ի մար-
մինս մերում երևեսցին։ Զի եթէ մեք կենդանիքս ի մահ
մատնիմք վասն Յիսուսի, և կեանքն Յիսուսի երևեսցին ի
մահկանացու մարմնի մերում»[4]։ Եւ զի Հոգին միանգամայն
շաղապատի ընդ մարմնիս, ի նմին թղթի ասէ, եթէ «Էք
թուղթ Քրիստոսի, պաշտաւն տարեալ ի մէնջ, գրեալ ո՛չ
սևաւադեղով, այլ Հոգւովն Աստուծոյ կենդանւոյ, ոչ ի տախ-*

---

1) Փիլիպ. Գ 20 համր.: 2) Բ. Կորնթ. Ե. 4: 3) Ա. Կորնթ. Զ. 20։ 4) Բ. Կորնթ. Դ. 10 համր.:

տակս քարեղէնս, այլ ի տախտակս սրտի մարմնեղէնս»[1]: Արդ՝ եթէ այժմ ընդունականք մարմնեղէնք Հոգւոյն լինին սիրտքս, զի՞նչ զարմանալի է յարութեանն, եթէ զՀոգւոյն զառեալ տարցի կեան. յաղագս որոյ յարութեան առաքեալ յառ Փիլիպեցիսն այսպէս ասէ. «Կերպարանակից եղեալ մահուն նորա, զի թերևս հասից ի յարութիւնն յայն, որ ի մեռելոցն»[2]: Արդ՝ յորում յայլում ի մահկանացուի մարմնի իմանիլ կարէ կեանքս երևեալ, եթէ ոչ յայսմ ի գոյացութեան, որ և մեռաւ վասն առ ի յԱստուածն խոստովանութեան, որպէս ինքն ասէ՝ «Եթէ ըստ մարդոյ գազանամարտեցայ յԵփեսոս, զի՞նչ աւգուտ էր ինձ, եթէ մեռեալք ոչ յառնեն: Քանզի եթէ մեռեալք ոչ յառնեն, և ոչ Քրիստոս յարեաւ.
173r. և եթէ Քրիստոս ոչ է յարուցեալ, | ունայն է քարոզութիւնն մեր, ունայն և հաւատդ ձեր: Գտանիմք և սուտ վկայք Աստուծոյ, զի վկայեցաք, եթէ յարոյց զՔրիստոս, զոր ոչն յարոյց: Քանզի եթէ մեռեալք ոչ յառնեն, և ո՛չ Քրիստոս է յարուցեալ. և եթէ Քրիստոս ոչ է յարուցեալ, զուր է և հաւատդ ձեր, զի տակաւին էք ի մեղս ձեր: Եւ ննջեցեալքն ի Քրիստոս կորեան: Եթէ կենաւքս այսուիկ ի Քրիստոս յուսացեալ եմք միայն, ողորմագոյն եմք քան զամենայն մարդիկ: Եւ եթէ Քրիստոս յարուցեալ է ի մեռելոց, նախնի ննջեցելոցն. քանզի ի ձեռն մարդոյ մահ, և ի ձեռն մարդոյ յարութիւն մեռելոց»[3]:

5. Արդ՝ յամենեսին յայսոսիկ, որպէս յառաջագոյնն ասացաք, կամ ընդդիմացեալ իւր զառաքեալ ասասցեն, իբրու առ «Մարմինս և արիւն զարքայութիւնն Աստուծոյ ժառանգել ոչ կարեն», և կամ դարձեալ չարս և բռնազբուսեալս հարկեսցին ամենեցուն ասացելոցն առնել զպատմութիւն մեկնութեանն, առ ի յեղուլ և այլափոխել զմիտս ասացելոցն: Քանզի զի՞նչ ինչ բնաւ և գտցեն ասել ողջ, եթէ ձեռնարկեսցեն այլազգ մեկնել զայն, եթէ «Պարտ և արժան է ապականացուիս այսմիկ զգենուլ զանապականութիւն և մահկանացուիս այսմիկ զգենուլ զանմահութիւն»[4]. և՝ «Զի
173v. կեանքն Յիսուսի երևեսցին ի մահկանացու մարմնի|ս մե-

---

1) Բ. Կորնթ. Գ. 3: 2) Փիլիպ. Գ. 11 համ.: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 32 եւ 13 համ.: 4) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 53:

րում»[1]. և այլքն ևս ամենեքին, յորս առաքեալն երևելապէս
և յայտնի զյարութիւնն և զանապականութիւն մարմնոցն
քարոզէ։ Արդ՝ հարկեսցին և զայսքանսն չարահաւ այլազգ
մեկնել, որք զմին ոչ կամին իմանալ բարուոք։

Kap. XIV.

1. Զի ոչ զնմնէն գոյացութենէ մարմնոյ և արեան
ասաց Պաւղոս ոչ ժառանգել սմա զարքայութիւնն, ամենայն
ուրեք առաքեալ ի վերայ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի
վարի մարմնոյ և արեանս անուամբ. է ինչ, զի զմարդն նո-
րա հաստատեսցէ և քանզի ինքն զինքն որդի ասէր մարդոյ,
և է ինչ, զի զփրկութիւն մարմնոյ մերոյ հաստատեսցէ։
Քանզի եթէ ոչ էր հանդերձեալ մարմինս ապրիլ, ապա ոչ
Բանն Աստուծոյ մարմին եղև. և եթէ ոչ էր հանդերձեալ
արիւն արդարոցն խնդրիլ, ոչ ուրեմն արիւն ընկալաւ Տէր.
այլ զի ի սկզբանէ բանաւոր է արիւն արդարոցն, Աստուած
ցԿային ասաց, որ սպանն զեղբայրն իւր, «Ձայն արեան եղ-
բաւր քո գոչէ առ իս»[2]։ Եւ զի հանդերձեալ էր խնդրել ա-
րիւնն նոցա, ասաց այնոցիկ, որ առ Նոյի ժամանակաւն՝
«Եւ քանզի զձեր արիւն զանձանց ձերոց խնդրեցից զդա
ի ձեռաց ամենայն գազանաց»։ Եւ դարձեալ՝ «Որ հեղու զա-
րիւն մարդոյ, փոխանակ արեան նորա հեղցի»[3]։ Նմանա-
պէս և Տէր՝ այնոցիկ, որք հանդ|երձեալն էին հեղուլ նորա 174r.
զարիւնն, ասէր՝ «Խնդրեսցի ամենայն արիւն արդար հեղեալ
ի վերայ երկրի, յարենէն Աբէլի արդարոյ մինչև ցարիւնն
Զաքարիայ որդւոյ Բարաքիայ, զոր սպանէք ի մէջ տաճարին
և սեղանոյն։ Այո, ասեմ ձեզ, եկեսցեն ամենեքին այսոքիկ
ի վերայ ազգիս այսորիկ»[4]։ Զբովանդակութիւն գլխաւորու-
թեան հեղման արեանն ի սկզբանցն ամենեցուն արդարոցն
և մարգարէիցն, որ ի նայն լինելոյն էր, զեկոյց, և զխնդիր
արեան նոցա ի ձեռն իւր։ Բայց ոչ խնդրեալ լինէր սա, եթէ
ոչ և ապրիլ հանդերձեալ էր. և ոչ յինք դարձեալ բովանդա-
կեալ գլխաւորէր զսոսա Տէր, եթէ ոչ և ինքն մարմին և

1) Բ Կորնթ. Դ. 11։ 2) Ծննդ. Դ 10։ 3) Ծննդ. Թ. 5—6։
4. Ղուկ ԺԱ. 50 եւ Մատթ. ԻԳ. 35 շար.։

արիւն ըստ սկզբան ստեղծուածին եղեալ լինէր, ապրեցու-
ցանելով յինքն ի կատարածի զկորուսեալն ի սկզբան անդ
յԱդամ։

2. Ապա եթէ ի ձեռն այլազգւոյ իրիք տնաւրէնութեան
Տէրն մարմնացաւ և յայլմէ գոյացութենէ մարմին եբեր,
ապա ոչ ուրեմն յինքն գլխաւորեալ բովանդակեաց զմարդն,
այլ և ոչ մարմին ևս կարի ասել. մարմին է իսկապէս ի
սկզբանէ ընդ ստեղծուածոյն ի հողոյ եղեալ փոխանորդու-
թիւնս. ապ՛ եթէ յայլմէ գոյացութենէ ունել սմա պարտ և
174v. արժան էր զգոյացութիւնն, իսկզբան անդ յայլ մէ գոյացու-
թենէ Հայրն ներգործէր եղանել զանգուածին սորա։ Արդ՝
այժմ որ ինչ էր կորուսեալ մարդս, սա փրկականն եղև
Բանն, ի ձեռն իւր զառ նայն հաարակութիւն, և զգիւտ
զնորա փրկութեանն գործեալ։ Իսկ կորուսեալն էր արինա-
ւոր և մարմնաւոր։ Քանզի հող ի յերկրէ առնլով Աստուած
ստեղծ զմարդն, և վասն սորա ամենայն տնաւրէնութիւն
գալստեանն Տեառն։ Արդ՝ ունէր և նա մարմին և արիւն ոչ
այլ ազգ աւրինակ, այլ զսկզբանն զ՚ի Հաւրէն ստեղծուած
յինքն բովանդակ գլխաւորեալ՝ ի վերստին խնդրելով զկո-
րուսեալն։ Եւ վասն այսորիկ առաքեալ յառ Կողոսացիսն
ասէ. «Եւ դուք երբեմն, որ էիք աւտարացեալք և թշնամիք
մտացն նորա ի գործս չարս, արդ այժմ հաշտեցեալք և քա-
ւեալք ի մարմնին նորա, ի ձեռն մահուն նորա յանդիման
կացուցանել զձեզ սուրբս և անբիծս և անխոշտանգս առաջի
նորա»[1]։ Ի մարմնին, ասէ, հաշտեցեալք ի ձեռն մարմնին
նորա. այս՝ զի արդարն մարմին հաշտեցոյց զայն, որ ի մեղս
ըմբռնեալ էր մարմինն, և ի բարեկամութիւն ած Աստուծոյ։

3. Արդ՝ եթէ ոք ըստ այսմիկ այլազգ աւրինակ ինչ
ասէ զՏեառնն զմարմինն ի մերոյ մարմնոյս, եթէ նա ոչ
մեղաւ և ոչ գտաւ նենգութիւն ի բերան նորա, իսկ մեք |
175r. մեղաւորք, բարւոք ասէ. ապ՛ եթէ այլ գոյացութիւն զՏեառն
մարմնոյն սուտ իմասցի, ոչ ևս նմա այն, որ յաղագս հաշ-
տութեանն է բան, բաղկացեալ հաստատեսցի։ Քանզի ի համ-
բոյր հաշտութեան գայ այն, որ ի թշնամութեանն երբեմն
եղև. ապ՛ եթէ յայլմէ գոյացութենէ մարմին եբեր Տէրն, ոչ

1) Կողոս. Ա. 21 համ.։

ևս այն հաշտեցաւ ընդ Աստուծոյ, որ ըստ յանցանաց թըշնամին գործեցեալն էր։ Արդ՝ ի ձեռն առ նայն հաւասարակութեան հաշտեցոյց Տէր զմարդն ընդ Հայրն, հաշտեցուցեալ զմեզ իւր, ի ձեռն մարմնոյն իւրոյ և արեանն իւրոյ փրկեալ զմեզ, որպէս առաքեալ յԵփեսացւոցն ասէ. «Յորում ընկալայք զփրկութիւն, ի ձեռն արեան նորա, զթողութիւն մեղացն»[1]. և դարձեալ ցնոսին. «Դուք, ասէ, որ երբեմն էիք հեռի, եղէք մաւտ, արեամբն Քրիստոսի»[2]. և դարձեալ՝ «Զթշնամութիւնն ի մարմնին իւրում զաւրէնս պատուիրանացն հրամանաւք խափանեալ»[3]։ Եւ յամենայն թղթի ճառարար վկայէ առաքեալ, զի ի ձեռն մարմնոյն Տեառն մերոյ և արեամբն նորա մեք ապրեցաք։

4. Արդ՝ եթէ մարմին և արիւն է, որ ստացուցանէն մեզ զկեանս, ապա ոչ իսկապէս ի վերայ մարմնոյն և արեանն ասացաւ՝ ոչ կարել նոցա ժառանգել զարքայութիւնն Աստուծոյ, այլ ի վերայ | յառաջասացելոց մարմնականաց 175v.
գործոցն, որք ի մեղսն դրդուեցուցանեն և խոտորեն զմարդն, զրկեն և ի բաց հանեն զնա ի կենացն։ Եւ վասն այսորիկ յառ Հռովմայեցիսն ասէ. «Արդ՝ մի՛ թագաւորեսցէ մեղքն ի մահկանացու մարմնի ձերում, առ ի լսել նմա և առնել զանդամս ձեր զէն անիրաւութեան մեղացն. այլ արարէք զձեզ Աստուծոյ, իբրև ի մեռելոց կենդանիս, և զանդամս ձեր զէն արդարութեան Աստուծոյ»[4]։ Արդ՝ որովք անդամաւք ծառայեցաք մեղացն և պտուղս բերաք մահու, սոքիմք այսոքիւք անդամովքս ծառայել զմեզ վասն արդարութեանն, զի պտուղ բերցուք զկեանսն[5]։ Արդ յուշ առեալ, սիրելի, զի մարմնովն Տեառն մերոյ փրկեցար և արեամբն նորա գնեցար և «Բուռն հարկանելով զգլխոյն, յորմէ ամենայն մարմինն եկեղեցւոյ յաւդակցեալ խաղալեաւք աճէ»[6], այսինքն է զմարմնաւոր զգալուստն զՈրդւոյն Աստուծոյ և զԱստուած խոստովանելով, և զմարդն նորա հաստատապէս ընդունելով, և ի կիր առեալ զգրոցն ցոյց, դիւրապէս եղծցես և խարխարեսցես, որպէս ցուցաք, զամենայն, որ ինչ միանգամ յետ այսորիկ սուտ իմացեալ ինչ ստեղծեալ լիցի յայլաղանդացն խրատք։

1) Եփես. Ա. 7: 2) Եփես. Բ. 13: 3) Եփես. Բ. 15։
4) Հռովմ. Զ. 12 շար : 5) Հռովմ. Զ 21—22 եւ Է. 5։ 6) Կողոս. Բ. 19։

Kap. XV.

1. Եւ զի որ ստեղծն ի սկզբանէն զմարդն, յետ անդրէն
176r. եղծա|նելոյն նորա յերկիր, խոստացեալ նմա զ՚ի վերստին
ծնունդն. քանզի Եսայի այսպէս ասէ. «Ի վեր յարիցեն մեռեալքն, և կանգնեսցին, որք ի գերեզմանսն են, և ցնծասցեն, որք յերկրի են. քանզի ցաւղն, որ ի քէն ցաւղէ, բժշկութիւն է նոցա»[1]: Եւ դարձեալ՝ «Ես մխիթարեցից զձեզ և յԵրուսաղէմի մխիթարեալ լիջիք, և տեսջիք, և խնդասցէ սիրտ ձեր, և ոսկերք ձեր իբրև զխոտ ի վեր բուսցին, և ծանիցի ձեռն Տեառն այնոցիկ, որք պաշտեննն զնա»[2]: Իսկ Եզեկիէլ այսպէս. «Եւ եղև ի վերայ իմ ձեռն Տեառն, և եհան զիս ոգի Տեառն, և եդ զիս ի դաշտին, եւ սա էր լի ոսկերաւք. և շուրջ ած զիս շրջուստ շուրջ. եւ ահա յոյժ բազում ի վերայ դիմաց դաշտին, ցամաք յոյժ: Եւ ասէ առ իս. Որդի՛ Մարդոյ, եթէ կեցցե՞ն ոսկերքս այսոքիկ. եւ ասացի՝ Տէր, Դո՛ւ գիտես, որ արարեր զդոսա: Եւ ասաց առ իս. մարգարէացի՛ր ի վերայ ոսկերացդ այդոցիկ եւ ասասցես զդոսա. ոսկե՛րք ցամաքեալք՝ լուարո՛ւք զբան Տեառն. զայս ասէ Տէր ցոսկերսդ ցայդոսիկ: Ահա ես ածեմ ի վերայ ձեր հոգի կենաց եւ տաց ի ձեզ ջիլս եւ աճեցուցից ձեզ մարմինս, և պրկեցից ի ձեզ մորթ և տաց զհոգի իմ ի ձեզ և կեցջիք և ծանիջիք, զի ես եմ Տէր: Եւ մարգարէացա որպէս և պատուի-
176v. րեացն ինձ: Եւ եղև ի մարգարէանալն իմ, | և ահա շարժումն, և եկեալ մատչէին ոսկերքն իւրաքանչիւր ոք առ յաւդ յարմարման իւրոյ. և տեսի, և ահա ի վերա նոցա ջիլք և մարմինք բուսանէին, և ելանէին ի վերայ նոցա մորթ, և հոգի ոչ էր ի նոսա: Եւ ասէ առ իս. մարգարէացի՛ր ի վերայ հոգւոյ, մարգարէացի՛ր, Որդի Մարդոյ, և ասա ցհոգի. Զայս ասէ Տէր, ի չորից հողմոց եկ և փչեա՛ ի մեռեալս յայսոսիկ և կեցցեն: Եւ մարգարէացա, որպէս և պատուիրեացն ինձ: Եւ եմուտ ի նոսա հոգին և կեցին և կացին ի վերայ ոտից իւրեանց ժողովուրդ բազում յոյժ»[3]: Եւ դարձեալ նոյն ասէ. «Զայս ասէ Տէր, ահա ես բանամ զգերեզմանս ձեր, և հանեմ զձեզ ի շիր-

1) Ես. ԻԶ. 19: 2) Ես. ԿԶ. 13 շար.: 3) Եզեկ. ԼԷ. 1 շար.:

մաց ձերոց, և մուծից զձեզ յերկիրն Իսրայէլի, և ծանիջիք
զի ես եմ Տէր, ի բանալն ինձ զգերեզմանս ձեր, ի հանելն
ինձ ի գերեզմանացն զժողովուրդն իմ, և տաց զհոգի իմ ի ձեզ
և կեցջիք, և եդից զձեզ յերկրի ձերում և ծանիջիք, զի ես եմ
Տէր, զոր ինչ խաւսեցայն և արարից, ասէ Տէր» [1]: Արդ՝ Արար-
չին և աստանաւր կենագործելով զմեռեալ մարմինս մեր,
որպէս տեսանել առաջի կայ, և զյարութիւնն նոցա խոստա-
ցեալ և զ՚ի գերեզմանացն և զ՚ի շիրմացն ի վեր կանգնումն
և զանապականութիւնն շնորհեալ, քանզի ըստ փայտին կե-
նաց, ասէ, աւուրքն նոցա եղի|ցին [2]. սա միայն Աստուած 177r.
ցուցանի, որ զայսն արար, և նայ բարի Հայր է՝ բարեպէս
զկեանս շնորհելով, որք յինքեանց ոչ ունին զկեանս:

2. Եւ վասն այսորիկ հաւաստագոյն եցոյց զինքն և
Հայրն, որ է իւրոց աշակերտացն, առ ոչ ևս խնդրել այլ Աս-
տուած արտաքոյ քան ստեղծիչն զմարդոյն, և շունչ կենաց
նմա շնորհեալ, և ոչ յայսքան մոլութիւն գալ, մինչ զի ա-
ռաւել քան զԱրարիչ Դաստարարն զայլ ոք ընդ միտ ածել և
իմանալ սուտ հայրն: Այսպէս, քանզի այլքն ամենեքին որ
միանգամ վասն յանցանաց ընդ մարդիկ դէպ լինէր անցա-
նել ախտք հիւանդութեանց, բանիւ բժշկեաց: Եւ վասն այսո-
րիկ ասէր՝ «Ահա ողջ եղեր, մի՛ ևս մեղանչեր, զի մի՛ չար
ինչ լինիցի քեզ» [3]. երևեցուցանելով, զի վասն յանցանաց
անհլութեան մեղացն հետևեցան ախտք հիւանդութեանցն:
Իսկ ի ծննդենէն կուրին ո՛չ ևս ի ձեռն բանի, այլ գործով
զաչսն անդէն կազմեաց. ո՛չ ընդ վայր և որպէս դէպ եղև զայս
գործեաց, այլ զի ցուցէ զձեռնն Աստուծոյ, զայն, որ ի
սկզբանէն ստեղծ զմարդն: Եւ վասն այսորիկ, յորժամ հարցին
ցնա աշակերտքն, ո՞յր պատճառաւ կոյր ծնաւ, իւրո՞վք ար-
դեաւք, եթէ ծնաւղացն, ասէ. «Ոչ ինքն մեղաւ, և ո՛չ ծնողքն
իւր, այլ զի երևեսցին գործքն Աստուծոյ | ի նմա» [4]: Եւ գործ 177v.
Աստուծոյ ստեղծումն է մարդոյ, քանզի զսա գործով արար,
որպէս գիր ասէ. «Եւ առ Աստուած հող յերկրէ և ստեղծ
զմարդն» [5]: Վասն որոյ և տէր եթուք ի գետին և արար կաւ
և ծեփեաց զնա ի վերայ աչացն, զսկզբանն ցուցեալ զստեղ-

1) Եզեկ. Լէ. 12 ճառ.: 2) Ես. ԿԵ. 22: 3) Յովհ. Ե. 14:
4) Յովհ. Թ. 3: 5) Ծննդ. Բ. 7:

ծուածն, որպէս եղեն. վասն զի ի ձեռն Աստուծոյ երևեցուցանելով այնոցիկ, որ իմանալն կարեն, ի ձեռն որոյ ի հողոյն ստեղծաւ մարդն. քանզի որ յորովայնին ի ստեղծանելն եբարձ եթող արուեստագէտն Բան, զայս յերևելիս անդրէն ելից, զի երևեսցին գործքն Աստուծոյ ի նմա, և մի ևս այլ ձեռն խնդրեսցուք, որով ստեղծաւ մարդն, եւ մի այլ հայր գիտասցեալք, զի որ եստեղծն զմեզ ի սկզբանէն եւ ստեղծանէ յորովայնի ձեռք Աստուծոյ, սա ի վախճան ժամանակաց կորուսեալ էր վերստին խնդրեաց զմեզ, զիւրն յինքն համբարելով եւ ժողովելով պատուղս եւ ի վերայ ուսոցն բարձեալ զոչխարն կորուսեալ եւ խնդութեամբ ի փարախն հաստուցեալ կենացն։

3. Եւ զի յորովայնէ ստեղծանէ զմեզ Բանն Աստուծոյ, ասէ ցԵրեմիա. «Յառաջ քան զստեղծանելն զքեզ յորովայնի, ծնայ զքեզ, և յառաջ քան զելանելն քո յարգանդէ, սըրբեցի զքեզ և մարգարէ ի հեթանոսս եդի զքեզ[1]։ Եւ Պաւ-
178r ղոս նմանապէս՝ «Իսկ յոր ժամ հաճեցաւ, ասէ, որ որոշեացն զիս յորովայնէ մաւր իմոյ, զի աւետարանեցից զնա ի հեթանոսս»[2]։ Արդ՝ յորովայնի ի Բանէն ստեղծեցելոյ մեր, նոյն այն Բանն ի ծնընդենէն կուրի դարձեալ եստեղծ զտեսութիւնն. զայն, որ ի ծածուկ ստեղծիչն է մեր, յայտնիս և երևելիս եցոյց, զի և նոյն ինքն Բանն երևելի մարդկան եղև, զ՚ի սկզբանէն զստեղծուածն զԱդամայ պատմելով, զիարդ եղեն և որով ձեռամբ ստեղծաւ, ի մասնէ զբոլորն ցուցեալ։ Քանզի որ զաչսն անդրէն ստեղծ Տէր, սա է, որ զբոլոր զմարդն եստեղծ կամաւք Հաւրն, և արբանեակ եղև։ Եւ վասն զի յըստ Ադամի ստեղծուածի ի յանցանս եղեալ մարդն կարաւտ էր աւազանի վերստին ծննդեանն[3], յետ ի վերայ աչացն նորա ստեղծանելոյ զկաւն, ասաց ցնա՝ Երթ ի Սելովամ և լուացի՛ր[4], միանգամայն և զստեղծումն, և զայն որ ի ձեռն աւազանին զվերստին ծնունդն հաստատելով նմա։ Եւ վասն այսորիկ լուացեալ եկն և տեսանէր, զի և զիւրն ծանիցէ զստեղծիչն և ուսցի զՏէրն, որ անդրէն հաստատեալ տա նմա զկեանսն։

4. Արդ՝ վրիպեալք կործանին և որք ի Վաղենտինեայն

---

1) Երեմ. Ա. 5: 2) Գաղատ. Ա. 15 ևար : 3) Տիտ. Գ. 5:
4) Յովհ. Թ. 7:

տանն, ոչ ի յայսմ ի հողոյ ստեղծանել զմարդն, այլ ի ծո-
րականէն և ի վիժակա|նէն և ի տարածելոյ հեղեղելոյն։ 178v.
Քանզի յորմէ հողոյ Տէրն նորա եստեղծ զաչսն, յայսմանէ,
երևելի և յայտնի է, զի և ի սկզբան անդ ստեղծաւ մարդն։
Քանզի ոչ էր մարթ այլուստ ուստեք զաչսն և այլուստ զայլ
մարմինն ստեղծանել. որպէս ոչ է մարթ այլում ումեք զմար-
մինն և այլում ստեղծանել զաչսն. այլ նոյն ինքն սա, որ
ի սկզբանէ ստեղծ զԱդամ, ընդ որում և խաւսեցաւ Հայրն
ասելով՝ «Արասցո՛ւք մարդ ըստ կերպարանի մերում և ըստ
նմանութեան» [1], ի վախճան ժամանակաց զինք երևեցուցեալ
մարդկան, այնմ, որ յԱդամայ կոյրն ծնաւ, անդրէն ստեղծ
զաչսն։ Եւ վասն այսորիկ գիր նշանակէ զհանդերձեալն, ասէ,
թաքուցելոյ Ադամայ վասն յանցանացն, Տեառն գալ յինն
ժամն առ նա և անդրէն կոչել և ասել, «Ո՞ւր ես» [2]. այս՝ զի
ի վախճան ժամանակաց ինքն եկեալ Բանն Աստուծոյ ան-
դրէն կոչել զմարդն, յիշեցուցանելով և ի միտ արկանելով
նմա զգործսն իւր, յորս վարելոցն և գնալով՝ թաքուցեալ
զաւղեալ էր յԱստուծոյ։ Քանզի որպէս յայնժամ ընդ Ադա-
մայն յինն ժամուն խաւսեցաւ խնդրելով զնա Աստուած,
այսպէս ի վախճան ժամանակաց, ի ձեռն նորին ձայնի, յայց
ելեալ խնդրէ զազգն նորա։

Kap. XVI.

1. Եւ զի յայնմանէ, որ ըստ մեզ հողս է, ստեղծուածն
եղև Ադամա, | գիր ասէ, Աստուծոյ ասել զնա՝ «Ի քիրտն դի- 179r.
մաց քոց կերիցես զհացն, մինչև անդրէն դարձցիս ի հող,
յորմէ առարն [3]։ Արդ՝ եթէ յայլ ինչ հող անդրէն դառնայ
յետ վախճանի մարմինքս, դէպ և պատեհ է անտուստ և
գոյացութիւն ունել։ Ապա եթէ ի սոյն յայս, յայտ երևելի է,
զի և ի սմանէ ստեղծուածն սմա եղև, որպէս և Տէրն արար
երևելի, յայսմանէ սմա զաչսն ստեղծեալ։ Եւ ի ձեռինն ստու-
գապէս ճշմարիտ ցուցեալ Աստուծոյ, ի ձեռն որոյ ստեղ-
ծաւն Ադամ և ստեղծեալք եղեաք և մեք, և միոյ և նորին
ելոյ Հաւր, որոյ ձայնն ի սկզբանէ մինչ ի վախճան մաւտ և

1) Ծննդ. Ա. 25: 2) Ծննդ. Գ. 9: 3) Ծննդ. Գ. 19:

յար կա առ ստեղծուածն իւր, և գոյացութեան ստեղծուա-
ծիս մերոյ ի ձեռն աւետարանին ցուցելոյ հաւաստապէս, ոչ
ևս պարտ և արժան է զայլ ոք խնդրել Հայր, արտաքոյ
քան զսա, և ոչ այլ ինչ զգոյացութիւն ստեղծուածիս մերոյ,
արտաքո քան զյառաջասացեալն և ցուցեալն ի Տեառնէ, և
ոչ այլ ձեռն Աստուծոյ արտաքոյ քան զայս, որ ի սկզբանէ
մինչ ի վախճան ստեղծանէ զմեզ և յարմարէ ի կեանս և
է միշտ ընդ ստեղծուածին իւրում և գործէ զնա ըստ կեր-
պարանի և նմանութեան Աստուծոյ։ Եւ յայնժամ այս ճշմա-
րիտ ցուցաւ, յորժամ մարդ Բանն եղև Աստուծոյ, զինքն
մարդոյն և զմարդն իւր նմանակից արարեալ, զի ի ձեռն
179v. առ Որդին նմանութեան՝ պա|տուական մարդն եղիցի Հաւր։
Քանզի յառաջին ժամանակն ասիւր ըստ կերպարանի Աս-
տուծոյ եղանել զմարդն, բայց ոչ ցուցանի, քանզի տակա-
ւին ևս անտեսանելի էր Բանն և աներևոյթ, որոյ ըստ կեր-
պարանի մարդն եղև։ Վասն այսորիկ և զնմանութիւնն դիւ-
րապէս ի բաց ընկէց։ Իսկ յորժէ հետէ մարմին Բանն եղև
Աստուծոյ, զերկոսին հաստատեաց և իրաւացոյց․ և քանզի
զկերպարանն եցոյց ճշմարիտ, ինքն այս եղեալ, որ էր կեր-
պարանն նորա, և զնմանութիւն հաստապէս անդրէն հաս-
տատեաց, հաւասար նմանեցուցեալ զմարդն անտեսանելոյ
Հաւրն, ի ձեռն տեսանելոյ Բանին։

2. Եւ ո՛չ միայն ի ձեռն յառաջասացելոյն և զՀայրն
և զինքն զեկոյց Տէր, այլ և ի ձեռն նորին ինքն չարչարա-
նացն։ Քանզի ի բաց լուծանելով և խափանելով զ՚իսկզբա-
նէն ի փայտին եղեալ զմարդոյն զանհլութիւն՝ «Հլու եղեալ
մինչև ի մահ և ի մահ խաչի»[1], զ՚ի փայտին տարալութիւն
ի ձեռն փայտին հլութեան բժշկեալ։ Բայց ընդ այնոսիկ
անցեալ լինէր, խափանելով և լուծանելով զառ ստեղծիչն
մեր տարալութիւն, եթէ զայլ ոք պատմէր Հայր։ Վասն զի
ի ձեռն որոյ տարալաքն Աստուծոյ և անհաւանեցաք բա-
նին նորա, ի ձեռն սոցուն այսոցիկ զհլութիւն ի մեզ եմուտ,
180r. պատմեալ | և զառ ի Բանն իւր զհաւանութիւն, երևելագոյն
զնա ցուցանէ Աստուած, ով որ յառաջնումն Ադամայ գայ-
թեցայք, ոչ առնելով նորա զպատուիրանն, իսկ յերկրոր-

1) Փիլիպ. Բ. 8։

դումն Ադամայ անդրէն հաստատեցաք, հլուք մինչ ի մահ եղեալ։ Քանզի ոչ այլում ումնք էաք պարտապանք, այլ այնմ, որոյ և զպատուիրանաւն անցաք ի սկզբանն։

Kap. XVII.

1. Եւ է սա Արարիչն, որ ըստ սիրոյ Հայր է, իսկ ըստ զաւրութեանն հաստիչ և Տէր, իսկ ըստ իմաստութեանն Արարիչ և Ստեղծիչ մեր, որոյ զպատուիրանաւն զանցեալք թշնամեցաք առ նա։ Եւ վասն այսորիկ ի վախճան ժամանակաց ի սէր բարեկամութեան անդրէն կազմեաց զմեզ Տէր, և ի ձեռն իւրոյ մարմնաւորութեանն «Միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան եղեալ»[1], հաշտեցուցանելով վասն մեր զԱստուած, յոր աւելին յանցաք, և զմեր զտարալսութիւնն ի ձեռն իւրոյ հլութեանն սփոփեալ մխիթարեաց, և մեզ շնորհեաց զառ ի յԱրարիչն դարձ և հնազանդութիւն։ Վասն որոյ յաղաւթսն ասել զմեզ ուսոյց՝ «Թո՛ղ մեզ զպարտիս մեր»[2]. ամենայն իրաւք, զի սա է Հայրն, որ էաք պարտապանք՝ անցեալք զպատուիրանաւնն նորա։ Եւ ո՞ է սա. իսկ արդեաւք անգիտելի՞ ոք է, և չև ևս երբէք և ոչ մի ինչ պատուիրան տուեալ մեզ Հա՞յր, եթէ այն, որ ի | մարգարէիցն 180v.
քարոզեցաւ Աստուած, որոյ և պարտապանք եմք՝ անցեալք զպատուիրանաւն նորա։ Եւ տուաւ պատուիրան մարդոյն ի ձեռն Բանին, քանզի «Լուաւ, ասէ, Ադամ զձայն Տեառն Աստուծոյ»[3]։ Արդ՝ բարւոք Բանն նորա առ մարդն ասէ, «Թողեալ լիցի քեզ մեղքն քո»[4]. նոյն ինքն նա, յոր աւելին յանցեաք ի սկզբանն, զթողութիւն մեղացն ի վախճանի շնորհեաց։ Ապ՛ եթէ զայլոյ անցեալ էաք զպատուիրանաւքն, և այլ էր որ ասէր, թէ «Թողանին քեզ մեղքն քո», ոչ բարի էր և ոչ ճշմարիտ և ոչ արդար այսպիսին։ Քանզի զիա՞րդ բարի էր, որ ոչ իւրոցն շնորհէր. կամ զիա՞րդ արդար, որ զայլոյսն յափշտակէր յինքն։ Բայց և զիա՞րդ ճշմարիտ թողան մեզ մեղքն, եթէ ոչ նոյն ինքն նա, որ մեղաքն, պարգևեաց զթողութիւնն, «Վասն գթութեան ողորմութեան

1) Ա. Տիմոթ. Բ. 5: 2) Մատթ. Զ. 12: 3) Ծննդ. Գ. 8 եւ 10: 4) Մատթ. Թ. 2 եւ Ղուկ. Ե. 20:

Աստուծոյ մերոյ, որովք յայց ել մեզ»[1], ի ձեռն Որդւոյն
իւրոյ։
2. Վասն որոյ և բժշկելոյ անդամալուծին՝ «Տեսեալք
ասէ, ժողովքն փառաւորեցին զԱստուած, որ ետն այսպիսի
իշխանութիւն մարդկան»[2]։ Արդ՝ զո՞ր Աստուած փառաւորե-
ցին, որ շուրջ կային ամբոխքն. զաղանդացն սուտ իմացեալ
զանգիտելի հայր. և զիա՞րդ զընաւն ամենևին զոչ ծանու-
ցեալն նոցա՝ փառաւորէին։ Արդ՝ երևելի է, զյաւրինացն և
181r. զմարգարէիցն քարոզեալ | Աստուած փառաւորէին Իսրայէ-
լացիքն, որ և է Հայր Տեառն մերոյ։ Եւ վասն այսորիկ ու-
սուցանէր զմարդիկն մտերմութեամբ, ի ձեռն որոց առնէր
նշանացն, տալ փառս Աստուծոյ։ Ապա՝ եթէ յայլմէ ումեքէ ի
Հաւրէ ինքն եկեալ էր և զայլ Աստուած փառաւորէին մար-
դիկ, տեսանելով նորա զզաւրութիւնսն, ապաշնորհս զնոսա
ի վայր առաքողն Հայր զբժշկութիւնն կազմէր. այլ վասն
զի յէէն Աստուծոյ Միածինն Որդին լինէր ի փրկութիւն
մարդկան, և զհեստահաւատսն՝ ի ձեռն որոց առնէր զաւրու-
թեանցն՝ պատկառեցուցանէր տալ փառս Հաւրն. իսկ այնո-
ցիկ, որք ոչն ընդունէին զգալուստ զՈրդւոյն նորա, և վասն
այսորիկ ոչ հաւատային ի նմանէ եղելոյ թողութեանն՝ փա-
րիսեցւոցն ասէր, «Զի գիտասջիք և տեսջիք, եթէ իշխանու-
թիւն ունի Որդի Մարդոյ ի վերայ երկրի թողուլ զմեղս»[3],
և զայս ասելով հրամայեաց անդամալոյծ մարդոյն առնուլ
զմահիճսն, յորոյ վերայ անգեալն զնիւր, գնալ ի տուն իւր.
ի ձեռն կատարելութեան նշանին յամաւթ առնէր զանհա-
ւատսն, և նշանակելով՝ զի ինքն է ձայնն Աստուծոյ, ի ձեռն
որոյ ի վերայ երկրի էառ մարդն զպատուիրանս, զորովք
անցեալ եղև մեղաւոր և ի մեղացն լուծումն լքմանն հե-
տևեցաւ։
181v. 3. Արդ՝ զմեղսն թողեալ | զմարդն բժշկեաց եւ զինքն
երևելապէս եցոյց ո ոք է։ Քանզի եթէ ոչ ոք կարէ թողուլ
զմեղս, բայց մի Աստուած, և թողոյր զայսոսիկ Տէր և բժըշ-
կէր զմարդն, երևելի է, զի նոյն ինքն Բանն Աստուծոյ որդի
մարդւոյ եղեալ, ի Հաւրէն զիշխանութիւն զթողութեան մե-
ղացն առեալ, զի մարդ և զի Աստուած։ Զի իբրև զմարդ չար-

1) Ղուկ. Ա. 78: 2) Մատթ. Թ. 8: 3) Մատթ. Թ. 6:

*չարակից լիցի մեզ և իբրև զԱստուած ողորմեսցի մեզ և
թողցէ մեզ զպարտիս, զորս Արարչին զմեզ պարտ էաք Աս-
տուծոյ։ Եւ վասն այսորիկ Դաւիթ յառաջագոյն ձայնեաց.
«Երանիք, որոց թողան անաւրէնութիւնքն և ծածկեցան
մեղքն. երանի մարդոյ, զորոյ ոչ համարեսցի Տէր զմեղսն»[1].
և զայն, որ ի ձեռն գալըստեանն նորա թողութիւն էր, յա-
ռաջագոյն զեկուցեալ, որով «Ջնջեաց զձեռաց գիր զպար-
տուցն մերոց եւ բեւեռեալ կացոյց զնա ընդ խաչին»[2]։ Քան-
զի որպէս ի ձեռն փայտին պարտապանք եղաք Աստուծոյ,
և ի ձեռն փայտին այսրէն առցուք զթողութիւն զպարտեացս
մերոց։*

*4. Զայս ի ձեռն այլոց բազմաց, տե՛ նա և ի ձեռն Եղի-
շայի մարգարէի նշանակաբար ցուցաւ[3]։ Քանզի որ ընդ նմա
մարգարէքն էին, հատանելով զփայտսն ի կազմութիւն տա-
ղաւարի, երկաթն ի բաց ոստուցեալ փայտատին և անգեալ
ի Յորդանան, ոչ ևս գտանիւր ի նոցանէ. և եկեալ | Եղիշայ* 182r.
*ի տեղին և ուսեալ զեղեալն, փայտ ի ջուրն ընկէց, և զայս նորա
արարեալ, ի վերոյ եկաց ղաւղեալ երկաթ փայտին, և ի վերայ
մկանանց ջրոյն առին զնա, որք յառաջն ի բաց ոստուցեալ ըն-
կենոյին։ Գործով ցուցեալ մարգարէին, զի զկարծր զԲանն
Աստուծոյ, զոր հեզգաբարն ի բաց ընկեցաք, ոչ գտանէաք
անդրէն առնուլ, դարձեալ ի ձեռն փայտին տնաւրէնութեանն։
Եւ զի փայտատի նմանեցաւ Բանն Աստուծոյ, Յոհան Մկրտիչ
ասէ յաղագս նորա, թէ «Ահա փայտատ առ արմին ծառոցն
կայ»[4]։ Եւ Երեմիա նոյնպէս՝ «Բանն ասէ, Տեառն իբրև տա-
պար, տաշելով զվէմս»[5]։ Արդ՝ սա ծածկեալ ի մէջ փայտին
եցոյց, որպէս յառաջագոյնն ասացաք, տնաւրէնութիւն.քանզի
ի ձեռն փայտին ի բաց ընկեցաք զնա, և փայտիւ դարձեալ
երևելի ամենեցուն եղև, ցուցանելով զբարձրութիւն և զեր-
կայնութիւն և զլայնութիւն յինքեան։ Եւ որպէս այլ ոմն յա-
ռաջնոցն ծերունեաց ի ձեռն պրկման ձեռացն զերկոսին
զժողովուրդսն ի մի Աստուած ժողովեալ. քանզի երկուք
են ձեռքն, վասն զի և երկուք ժողովուրդքն սփռեալք և
ցրուեալք ի տիեզերս երկրի. և մի է ի միջոցի գլուխն, զի*

1) Սաղմ. ԼԲ. 1—2։ 2) Կողոս. Բ 14: 3) Բ. Թագ. Զ. 6:
(ϯ Մասp. Գ. 10: 5) Երեմ. ԻԳ. 29։

*և մի Աստուած է, որ ի վերայ ամենեցուն և ի ձեռն ամե-
նեցուն և յամենեսին ի մեզ է։*

Kap. XVIII.

182v. *1. Եւ զայս|քան զանուրէնութիւն ոչ ի ձեռն աւտա-
րաց, այլ ի ձեռն իւրոյ արարածոցն կատարէր. և ոչ ի ձեռն
այնոցիկ, որք յանգիտութենէն և ի ի պակասութենէն եղեն,
այլ ի ձեռն այնոցիկ, որ յիմաստութեանէ և ի զաւրութենէ
Հաւրն նորա զբաղկացութիւն ընկալան։ Քանզի և ոչ անի-
րաւ էր, զի այլոյ իմիք ցանկասցի. և ոչ աղքատ և ոչ տա-
րակուսեալ, զի մի ի ձեռն իւրոցն յիւրան արասցէ զկեանսն,
զիւր ի վար արկեալ զաշխարհ՝ առ մարդոյն փրկութիւն։
Քանզի և ոչ կարէր իսկ զնա բառնալ աշխարհ, եթէ անգի-
տութեան և պակասութիւն էր առարկութիւն։ Եւ զի Բանն
Աստուծոյ մարմնացեալ կախեցաւ զփայտէն, ի ձեռն բազմաց
ցուցաք. և նոքին իսկ այլադանդքն զխաչեցեալն խոստովա-
նեն։ Եւ զիարդ անգիտութեան և պակասութեան առարկու-
թիւն զներպարունակականն ամենեցունն գիտութեան և զկա-
տարեալն բառնալ կարէր։ Եւ զիարդ ի բաց հատեալն և ան-
ջրպետեալն մեկուսի ուրեմն ի Հաւրէն և կարի յոյժ զատու-
ցեալս աշխարհս՝ եբարձ զնորա զԲանն։ Իսկ եթէ և ի հրեշ-
տակաց սա եղև կամ եթէ յանգիտից ոմանց զգեր ի վերոյն
ամենեցուն Աստուած և կամ գիտնականաց ասացեալ Տեառն,
եթէ «Ես ի Հայր և Հայր ի յիս»[1], զիարդ զՀայրն միանգա-*
183r. *մայն և զՈրդին | արարածն հրեշտակաց բառնալ հանդուր-
ժեաց։ Եւ զիարդ որ արտաքոյն էր քան զլրութիւնն, աշխարհ
տարաւ զներպարունակականն ամենայն լրութեանց։ Արդ՝
այսոքիկ ամենայնք իբրու անկարք են և ոչինչ ունին հաս-
տատութիւն։ Այլ միայն ճշմարիտ է եկեղեցւոյն քարոզու-
թիւն, զի իւր աշխարհս, որ ի զաւրութենէն և յարուեստէն
և յիմաստութենէն Աստուծոյ բաղկացեալ եղև, բարձեալ
կրեաց զնա, որ ըստ աներևոյթ անտեսութեանն ի Հաւրէն
բարձեալ կրի. ուր և ըստ անտեսանելւոյ երևութի բարձեալ
կրէ զնորա զԲանն. և այս է ճշմարիտն, քանզի Հայր միան-*

---

1) Յովհ. ԺԴ. 11։

գամայն զաշխարհ և զԲանն իւր բարձեալ կրէ. և Բանն բաշ-խնալով ի Հաւրէն տա զհոգին ամենեցուն, որպէս կամի Հայրն, այնոցիկ, որ ըստ աշխարհիս են, զաշխարհ, որ է եղեալն, իսկ այնոցիկ, որ ըստ որդեգրութեանն են, զ՚ի Հաւրէն, որ է ծնունդն նորա։ Եւ այսպէս մի Աստուած Հայր ցուցանի, որ ի վերայ ամենեցուն և ի ձեռն ամենեցուն և յամենեսին ի մեզ է։ Զի ի վերայ ամենեցունն Հայրն, և նա է գլուխն Քրիստոսի. և ի ձեռն ամենեցուն Բանն, և նա է գլուխ եկեղեցւոյն. և յամենեսին ի մեզ Հոգին[1], և նա է ջուրն կենդանի, զոր տա Տէր այնոցիկ, որ ուղղապէսն ի նա հաւատացին, և սիրեցին զնա և գիտեն, զի «Մի Աստուած Հայր,
որ ի վերայ ամենեցուն | և ի ձեռն ամենեցուն և յամենեսին 183v.
ի մեզ է»[2]։

2. Վկայէ այսոցիկ և Յովհան, Տեառն աշակերտն, յաւետարանին ասելով այսպէս. «Ի սկզբանն էր Բանն և Բանն էր առ Աստուած և Աստուած էր Բանն. ամենայն ինչ ի ձեռն նորա եղև և առանց նորա եղև և ոչինչ»։ Եւ ապա յաղագս նորին Բանին ասէ. «Յաշխարհիս էր և աշխարհս ի ձեռն նորա եղև և աշխարհս զնա ոչ ծանեաւ. յիւրսն եկն և իւրքն զնա ոչ ընկալան, իսկ որք միանգամ առինն զնա, ետ նոցա իշխանութիւն մանկունք Աստուծոյ լինել, այնոցիկ, որք հաւատան յանուն նորա»։ Եւ դարձեալ՝ նշանակելով նորա զըստ մարդոյն տնաւրէնութիւն, ասէր. «Եւ Բանն մարմին եղև և բնակեաց ի մեզ»։ Եւ ապա ի վերայ եբեր. «Եւ տեսաք զփառսն նորա, զփառս իբրև զՄիածնի ի Հաւրէ լի շնորհաւք և ճշմարտութեամբ»[3]։ Հարստագոյնըս ցուցեալ այնոցիկ, որ լսելն կամին, այսինքն է այնոցիկ, որք ականջսն ունին, զի մի Աստուած Հայր ամենեցուն, և մի Բանն Աստուծոյ, որ ի ձեռն ամենեցուն, ի ձեռն որոյ եղեն ամենայնքս. և զի աշխարհս նորա առանձինն է և ի ձեռն նորա եղև և ըստ կամաց Հաւր, այլ ոչ ի ձեռն հրեշտակաց և ոչ ի ձեռն ապաստամբութեան և պակասութեան և անգի-
տութեան, և ոչ ի ձեռն զաւրութեան ուրուք Պրունի|կայ, 184r.
զոր և մայրն կոչեն ոմանք, և ոչ ի ձեռն այլոյ ուրուք աշխարհարարի, որ ոչ գիտէ զՀայրն։ Քանզի աշխարհարար

1) Յովհ. Է. 39: 2) Եփես Դ. 6: 3) Յովհ. Ա. 1—14:

արդարև Բանն Աստուծոյ է։ Սա է Տէրն մեր, որ ի վախ-
ճան աւուրց մարդ եղեալ, որ յաշխարհիս ելով, և ըստ անե-
րևոյթ անտեսութեանն միաբան և խառն ունի զեղեալսն
զամենեսին, և յամենայն աշխարհիս ի ներս խաչացեալ, զի
Բանն Աստուծոյ նաւաստելով և մատակարարելով և յար-
մարելով զամենայն ինչ։ Եւ վասն այսորիկ յիւրսն անտեսա-
բար եկն և մարմին եղև և կախեցաւ զփայտէ, զի զամե-
նայն ինչ յինքըն բովանդակեալ գլխաւորեսցէ. և իւր մար-
դիկն զնա ոչ ընկալան, որպէս և Մովսէս զսոյն զայս զե-
կուցեալ ասէ ցժողովուրդն. «Եւ եղիցի կեանք քո կախե-
ցեալ դէմ յանդիման աչաց քոց և ոչ հաւատասջիր կենացն
քոց»[1]։ Արդ՝ որքն ոչն ընկալան զնա, ոչ առին զկեանսն,
իսկ որք ընկալանն զնա, ետ նոցա իշխանութիւն Որդիս
Աստուծոյ եղանել։ Քանզի նա էր, որ զամենեցունն իշխա-
նութիւն ունի ի Հաւրէն, զի Բան Աստուծոյ և մարդ ճշմա-
րիտ է, և աներևութիցն և անտեսանելեացն առաջնորդ լինի,
բանաւորապէս և մտերիմ խնամութեամբ աւրէնադրելով՝
ամենայն իրիք յիւրումն կալ մնալ իւրաքանչիւր ումեք ի
184v. դասու, իսկ տեսանելեացն և մարդ|կայնոցն թագաւորե-
լով երևակի, և ամենեցուն զարժանաւորն ի վերայ ածելով
զարդարադատութիւն, որպէս և Դաւիթ զերևելի զգալուստն
նորա նշանակելով ասէ. «Աստուած մեր երևելապէս եկեսցէ.
Աստուած մեր և ոչ դադարեսցէ» . և ապա՝ զ՚ի նմանէն որ
ի վերայ ածեալն լինի դատաստանն զեկոյց, ասելով. «Հուր
առաջի նորա այրեսցի և շուրջ զնովաւ մրրիկ յոյժ. առ ինքն
կոչեսցէ զերկին ի վեր և զերկիր՝ որոշել դատել զժողո-
վուրդ իւր»[2]։

Kap. XIX.

1. Արդ՝ երևելապէս յիւրսն եկեցելոյ Տեառն և իւրոյն զնա բարձեալ աշխարհի, որ ի նմանէն բարձեալ կրիւր, և զբովանդակութիւն գլխաւորութեան, զայն, որ ի փայտին անհնազանդութեանն անհլութեանն եղև, ի ձեռն ի փայտին հլութեանն արարելոյ, և խաբէութեանն այնորիկ լուծա-

---

1) Բ. Օրէնք ԻԸ. 66: 2) Սաղմ. ԽԹ. 3—4:

նելւոյ, զոր խաբեալ պատրեցաւն չարապէս արամբի կոյսն
Եւայ՝ ի ձեռն ճշմարտութեանն զոր աւետարանեցաւն բար-
ւոք ի հրեշտակէն արամբի կոյսն Մարիամ։ Քանզի որպէս
Նա ի ձեռն աւետարանական բանին պարտեալ խաբեցաւ,
զի փախիցէ յԱստուծոյ, անցեալ զբանիւն Նորա, այսպէս
սա ի ձեռն աւետարանական բանին աւետարանեցաւ, զի
բարձեալ կրեսցէ զԱստուած, հլու եղեալ բանին Նորա։ Եւ
որպէս Նա խաբեալ պարտեցաւ ի տա|րալսելն Աստուծոյ, 185r.
այսպէս սա հաւանեցաւ հլու լինել Աստուծոյ, զի կուսին
Եւայի կոյսն Մարիամ եղիցի մխիթարութիւն և յորդո-
րումն և բարեխաւս։ Եւ որպէս կապեցաւն ընդ մահու ազգ
մարդկան ի ձեռն կուսի, լուծաւ և ի ձեռն կուսի, հարկաւո-
րեցելոյ կուսական տարալսութեանն ի ձեռն կուսականին
հլութեանն. և այլ ևս նախաստեղծին մեղաց ի ձեռն ուղ-
ղութեան յաղթութեանն ի Նախնին անդրէն զկազմութիւնն
ընկալելւոյ, և խորամանկութեան աւձին յաղթեցելոյ անմե-
ղութեամբ աղաւնոյն, և կապանացն Նոցին այնց ի բաց
արձակելւոյ, ի ձեռն որոց կապեցաքն ընդ մահու։

2. Անուսմունք և անխրատք ամենեքին այլազանդքն և
անգէտք տնաւրէնութեանն Հաւր, և անփորձք այնմ, որ ըստ
մարդոյն գործ խնդրոյ է, իբրու կուրացեալք առ ճշմարտու-
թիւնն, ինքեանք իւրեանց փրկութեանն ընդդէմ ասեն։
Ոմանք զայլ ումն ի ներքս մուծանեն արտաքոյ քան զԱ-
րարիչ Դասարար Հայրն։ Եւ ոմանք և ի հրեշտակաց ասեն
եղանել զաշխարհս և զգոյացութիւն սորա, և ոմանք հեռի ու-
րեմն և մեկուսի զատուցեալ յԱստուծոյ, ըստ Նոցա բա-
նին, Հաւրէ ինքնին ծաղկել և զոլ ինքնաբոյս, և ոմանք
յայնոսիկ, յորս արգելեալ փակեալ ունի հայրն, ի պակա-
սութենէ և յանգիտութենէ | զգոյացութիւնն ընդունել։ Եւ 185v.
այլք ոմանք զերևելի զգալուստն անգոսնեն զՏեառնն,
զմարմնաւորութիւնն Նորա ոչ ընդունելով։ Եւ այլք ոմանք
դարձեալ, ոչ գիտելով զկուսին տնաւրէնութիւն, ի Յովսէ-
փայ ասեն զնա լինել։ Եւ ոմանք և ոչ զանձն իւրեանց և ոչ
զմարմին ընդունել կարել ասեն զյաւիտենական կեանսն,
բայց միայն զներքին զմարդն, և զոլ զսա զմիտսն յին-
քեանս համարին, որում և միայն ի վեր ելթալ ելանել առ
կատարեալն աւրինադրեն։ Եւ ոմանք զանձնն ապրեալ ոչ

ընդունել մարմնոցն Նորա զԱստուծոյն փրկութիւն, որպէս
և յառաջնում գիրսն ասացաք, յորում և զատորադրութիւնսն
Նոցա զամենեցուն վերստին պատմեցաք և զանհաստատու-
թիւն Նոցա և զանգոյացութիւն իրացն յերկրորդումն ցուցաք։

Kap. XX.

1. Եւ ամենեքին սոքա կարի յոյժ ատա ի վայր ուրեմն
կրտսերագոյնք են քան զեպիսկոպոսսն, որոց առաքեալքն
աւանդեալ ընձեռեցին զեկեղեցիսն. և զայս յերկրորդումն
գիրս ամենայն զգուշութեամբ ճշմարտութեանն յայտնի
երևեցուցաք։ Արդ՝ հարկեալ ունին ամենայն յառաջասացեալ
աղանդքս, վասն կուրանալոյն առ ճշմարտութիւնն, զայլ
և զայլ գնալ անճանապարհ արտուղութիւն, և վասն այսորիկ
անմիաբանակի և առանց կարգի ցիր և ցան սփռեալ են
186r. հետք | վարդապետութեանն Նոցա։ Իսկ այնոցիկ, որ յեկե-
ղեցւոյն է արահետն, և զի թէպէտ ընդ բոլոր աշխարհ թա-
փանցանց է, իբրու զի հաստատուն ունի զյառաքելոցն ա-
ւանդն ընձեռութեան, և զտեսանելն մեզ շնորհելով, ամե-
նեցուն Նոցա միում և Նմին Աստուծոյ Հաւրն ամենեցուն
հաւանեցելոց, և Նմին տնաւրէնութեան մարմնաւորութեանն
Որդւոյն Աստուծոյ հաւատացելոց, և զնոյն զտուր զՀոգւոյն
գիտողաց, և զնոյն վարժելով և կրթելով և ընթեռնլով զպատ-
ուիրանսն, եւ զնոյն ձեւ այն, որ ըստ եկեղեցւոյ դասուն է,
պահեն, եւ Նմին ակն ունին զալըստեանն Տեառն, եւ զնոյն
փրկութիւն զբոլոր մարդոյն, այսինքն է անձին եւ մարմնոյ,
ակն ունին։

2. Արդ՝ եկեղեցւոյն քարոզութիւն ճշմարիտ եւ առանց
եղծանելւոյ եւ հաստատուն է, առ որում միեւնոյն փրկու-
թեանն ճանապարհ ի բոլոր աշխարհիս ցուցանի. քանզի
սմա հաւատացաւ լոյսն Աստուծոյ։ Եւ վասն այսորիկ՝ «Ի-
մաստութիւնն Աստուծոյ, ի ձեռն որոյ ապրեցուցանէն
զմարդիկ, յելս ճանապարհաց գովի եւ հրապարակաւ հա-
մարձակութիւն բերէ. ի վերայ ծայրից պարսպացն քարոզի
եւ ի դրունս քաղաքաց զքաջաբերութիւն առէ»[1]։ Քանզի
ամենայն ուրեք եկեղեցի քարոզելով զճշմարտութիւնն. եւ

---

1) Առակ. Ա. 20—21։

սա է եւթնոստեան աշտանակ, որ զՔրիստոսն բարձեալ կրէ
զլոյսն[1]։ Արդ՝ | որք բարձին թողին զքարոզութիւն եկե- 186v.
ղեցւոյն, տգիտութիւն ծերունեացն ամբաստան լինելով, ոչ
գիտացեալ՝ որքան զանազանեալ եւ առաւելեալ է տգէտն
երկիւղած քան զհայհոյող եւ զյանդուգն իմաստակն, քանզի
այսպիսիք են ամենայն այլաղանդքն, և իբրու աւելի ինչ
առաւել քան զճշմարտութիւնն գտանել կարացեալ, հետեւեալք
զկնի յառաջասացելոցն, ազգի ազգի աւրինակաւք եւ բազում
տեսակաւք եւ սխալաբար առնեն զգնացսն, յաղագս նոցուն
այլ երբեմն այլազգս խրատս բարուց ունելով, իբրու կոյրք
ի կուրաց առաջնորդեալք, յիրաւի ի վայր անկանին յենթա-
կայ անմտութեան խորխորատն, միշտ խնդրելով եւ ոչ եր-
բէք գտանելով զճշմարիտն[2]։ Արդ՝ պարտ եւ արժան է ամե-
նայն ճշմարտութեամբ փախչել ի բարուցն նոցա եւ զգոյշ
կալ, զի մի՛ գուցէ վնաս կրեսցուք ի նոցանէ· եւ փախչել
ապաստանել յեկեղեցի, եւ սորայովն զրգիլ եւ գրգիլ եւ
գոգւով եւ տէրունականաւքն սնանիլ եւ վարժիլ գրովք։
Քանզի տնկեցաւ եկեղեցի դրախտն յաշխարհի։ «Արդ՝ յա-
մենայն փայտէ դրախտիդ ուտելով կերիջիր»[3], ասէ Հոգին
Աստուծոյ· այսինքն է՝ ամենայն տէրունական գրոց կեր,
իսկ յառաւելախորհութենէ հպարտութեանն մի՛ ուտիցես և
մի՛ հպեսցիս յամենայն այլ|աղանդական երկմտութեանն· 187r.
քանզի խոստովանեն նոքա զանձինս գիտութիւն ունել
բարւոյն եւ զչարի, և զեր ի վերոյ քան զԱրարիչն իւրեանց
զԱստուած ձգել զխորհուրդսն իւրեանց։ Արդ՝ առաւելս խոր-
հին եւ ըստ չափոյ խորհրդոյն ոչ գնան· վասնորոյ եւ առա-
քեալ ասէ· «Մի՛ առաւելս խորհել, քան զոր պարտ եւ ար-
ժանն է խորհել, այլ խորհելն յողջախորհել»[4], զի մի՛ զնո-
ցայն կերիցուք գիտութիւն, զառաւելախորհուրդն, եւ ար-
տաքս ընկեցեալք լիցուք ի դրախտէն կենաց, յոր Տէրն
տարեալ մուծանէ զայնոսիկ, որ լսենն նորա քարոզու-
թեանն, «Բովանդակ զլխաւորեալ յինքեան զամենայն ինչ,
զայն ինչ որ յերկինս է եւ որ ի վերայ երկրի»[5]։ Այլ այնք
որ յերկինս՝ եւ հոգեւորականք են· իսկ յերկրիքս՝ այն որ ըստ

---

1) Ելք ԻԵ. 37 եւ Յայտն. Ա. 20։ 2) Բ. Տիմոթ. Գ. 7։
3) Ծննդ. Բ. 16։ 4) Հռովմ. ԺԲ. 3։ 5) Եփես. Ա. 10։

*մարդկոյն է գործ։ Արդ՝ զայսորիկ յինքն բովանդակեալ գըլ-
խաւորեաց, միաւորեալ զմարդն ընդ հոգւոյն եւ զհոգին
բնակեցուցեալ ի մարդն. ինքն հոգւոյն գլուխ եղեալ եւ
զհոգին տուեալ մարդոյն լինել գլուխ, քանզի ի ձեռն Նորա
տեսանեմք եւ լսեմք եւ խաւսիմք։*

Kap. XXI.

*1. Արդ՝ զամենայն ինչ յինքն գլխաւորելով, գլխաւոր-
եաց և զառ ի թշնամին մեր զպատերազմն, գլխաւորեալ և
ի վերստին մատուցեալ և յաղթեալ այնմ, որ ի սկզբանն
187v. յԱդամ գերեաց զմեզ, և կոխեալ | Նորա զգլուխն, որպէս ունի
ի Լինելութեանն ասել ցաւձն զԱստուած. «Եւ եդից թշնամու-
թիւն ի մէջ քո և ի մէջ կնոջ, և ի մէջ զաւակի քո և ի մէջ
զաւակի դորա. դա քում սպասեսցէ գլխոյ և դու սպասես-
ցես դորա գարշապարի»[1]։ Քանզի յայնմ հետէ որ ի կնոջէն
կուսէ հանդերձեալ էր ծնանիլ ընդ նմանութեան Ադամայ,
յառաջագոյն քարոզիւր սպասելով գլխոյ աւձին, և այս է
զաւակն, յաղագս որոյ ասէ առաքեալն յառ Գաղատացիսն.
«Զաւրէնս գործոցն դնիլ, մինչ եկեսցէ զաւակն, որում խոս-
տացեալն էր»[2]։ Եւ հաւաստագոյն եւս ի նմին եցոյց թղթի,
այսպէս ասելով. «Իսկ յորժամ եկն լրութիւն ժամանակին,
առաքեաց Աստուած զորդին իւր, եղեալ ի կնոջէ»[3]։ Քանզի
ոչ յիրաւի յաղթեալ եղև թշնամին, եթէ ոչ ի կնոջէ մարդ
էր, որ յաղթեացն նմա. քանզի ի ձեռն կնոջ մարդւոյ տի-
րեաց, ի սկզբանէ զինքն հակառակ եդեալ մարդւոյն։ Արդ՝
վասն այսորիկ և Տէր զինքն Որդի Մարդւոյ խոստովանէր,
զնախնին զմարդն զայն, յորմէ այն, որ ըստ կնոջ ստեղ-
ծուածն եղև, յինքն գլխաւորելով, զի որպէս ի ձեռն մարդ-
ւոյն յաղթեցելոյ էջ ի վայր ի մահ ազգս մեր, այսպէս դար-
ձեալ ի ձեռն մարդւոյն յաղթողի անդրէն ի վեր ելցուք
ի կեանսն. և որպէս էառ զմրցանակն մահ ի ձեռն մարդւոյն
188r. հակառակ մեր, այսպէս դարձեալ մեք հակառ|ակ մահու ի
ձեռն մարդւոյ առցուք զմրցանակ։*

2. Այլ ոչ էր Տեառն զի սկզբանէն զայն զառ աւձն թշնա-

---

1) Ծննդ. Գ. 15: 2) Գաղատ. Գ. 19: 3) Գաղատ. Դ. 4:

մութիւն յինքն գլխաւորեալ, լնլով զխոստումն Արարչին և կատարելով նորա զհրամանն, եթէ յայլմէ ումեքէ եկեալ ի Հաւրէ։ Այլ զի մի և նոյն է, որ ի սկզբանն ստեղծ զմեզ և ի վախճանի զՈրդին առաքեալ, զհրամանն նորա կատարեաց Տէր, եղեալ ի կնոջէ և խափանեալ զհակառակորդն մեր, և կազմեալ և յարդարեալ զմարդն ըստ կերպարանի և նմանութեան Աստուծոյ։ Եւ վասն այսորիկ ոչ այլ ուստեք զնա խափանեաց, այլ ի ճառից աւրինացն զՀաւրն պատուիրան իբրու զաւգնական ի կիր առեալ՝ ի խափանումն և յանդիմանութիւն ապստամբի հրեշտակին։ Քանզի նախ առաջին աւուրս քառասուն պահեալ, նմանապէս Մովսէսի և Եղիայի, յետոյ քաղցեաւ, զի զմարդն նորա ճշմարիտ և հաստատուն իմասցուք։ Քանզի առանձինն է և իւր իսկ բնութեանն մարդոյ անսուաղ լինելով քաղցնուլ. և ապա դարձեալ՝ զի ունիցի հակառակորդն ուրանաւր հասեալ բուռըն հարցէ։ Վասն զի ի սկզբանն ի ձեռն կերակրոյ ոչ քաղցեալ, զմարդն խաբեալ պատրեաց անցանել զպատուիրանաւն Աստուծոյ, ի վախճանի քաղցեալ՝ ոչ զաւրեաց հաւանեցուցանել ոչ կալ և առնուլ յԱստուծոյ կերակր|ոյն։ Քանզի փորձեալ նորա և ա- 188v.
սացեալ՝ «Եթէ որդի ես Աստուծոյ, ասա, զի քարինքս այսոքիկ հաց լիցին»[1], Տէր ի ձեռն պատուիրանի աւրինացն անդրէն ի բաց մերժեալ մղեաց զնա ասելով. «Գրեալ՝ ո՛չ հացիւ կեցցէ մարդն»[2]. զի առ այն «Եթէ որդի ես Աստուծոյ» լուռ եղեալ դադարեաց և կուրացոյց զնա մարդւոյն խոստովանութեամբ և ի ձեռն հայրենի ճառին զառաջին զյարձակումն նորա խափանեաց։ Արդ՝ այն որ ի դրախտին յայգումն շուայտութեան մարդւոյն էր կրկին ճաշակաւն, լուծեալ քակտեցաւ ի ձեռն յաշխարհիս կարաւտութեան։ Իսկ նա, աւրինաբար ընդ կրուկ հարեալ, փորձէր և նա ի ձեռն ստութեան դարձեալ աւրինաբար առնել զգրկընդխառնութիւն շաղապատութեանն. քանզի ի բարձրագոյն տաճարին ի թև հանեալ նոցա ասէր, «Եթէ որդի ես Աստուծոյ, ա՛րկ զքեզ ի վայր, քանզի գրեալ է՝ եթէ հրեշտակաց պատուիրեալ է վասըն քո և ի վերայ ձեռաց բարձցեն, մի՛ գուցէ հարցես զքարի զոտն քո»[3]. զատութիւնն ի նեբքս ծած-

1) Մատթ. Դ. 3: 2) Բ. Օրէնք Ը. 3: 3) Մատթ. Դ. 6., Սաղմ. Ղ. 11:

կեալ Թաքոյց ի գիրս, զոր առնեն ամենայն այլազանդք։
Քանզի զայն «Զհրեշտակացըն պատուիրեալ» վասն Նորա գըր-
եալ էր, բայց «Արկ զքեզ ի վայրն» և ոչ մի գիր ոչ ասէր, այլ
յանձնէ իւրմէ զխրատն զայս սատանայ եբեր ի դուրս։ Եւ Տէր
189r. ուրինաբար տարակուսեցոյց զնա, ասացեալ դար|ձեալ՝ «Գըր-
եալ էր՝ ո՛չ փորձեսցես զՏէր Աստուած քո» [1]. ի ձեռն յուրէնսն
ձայնի ցուցեալ զայն, որ ըստ մարդւոյն է, եթէ ոչ պարտ
և արժան է մարդւոյ փորձել զԱստուած։ Իսկ զայն, որ առ
նայն է, զի տեսանելում մարդն՝ ոչ փորձեսցէ զՏէր Աստուած
իւր։ Արդ՝ առաւելախոհութիւնն այն, որ յաւձին էր, խափա-
նեալ քակտեցաւ ի ձեռն ի մարդն խոնարհութեանէ, և երկիցս
անա պարտեցաւ ի գրոց բանսարկուն, հակառակս պատուի-
րանին Աստուծոյ խրատ տալով յանդիմանեալ և ըստ բա-
րուցն իւրոց աստուածամարտ ցուցաւ։ Եւ իբրու մեծապէս
ի տարակուսանս մատնեալ և իբրու առ ինքն ժողովելով զա-
մենայնն, որ ինչ ունէր զաւրութիւն ի ստութեան համբա-
րեալ, կարգեաց զերրորդն, ցուցանէր Նմա զաշխարհիս Թա-
գաւորութիւնս ամենայն և զփառսն նոցա, ասելով, որպէս յիշ-
եաց Ղուկաս՝ «Զամենայն զայսոսիկ քեզ տաց, զի ինձ տուեալ
է, և ում ումեք կամիմ տամ զայս, եթէ անկեալ երկիր պա-
գանիցես ինձ» [2]։ Արդ՝ Տէր յանդիմանելով զնա, որք են «Երթ,
սաէ, յետս սատանայ, քանզի գրեալ է Տեառն Աստուծոյ քո
երկիրպագցես և Նմայ միայն պաշտաւն տարցես» [3]. մերկա-
ցեալ զնա ի ձեռն անուանն և ցուցեալ՝ ո՞ ոք էրն։ Քանզի
սատանայդ բայ եբրայականաւն զապստամբն ազդեցուցա-
189v. նէ։ | Եւ երիցս անգամ յաղթեալ Նմա, անուհետև ի բաց մղեալ
մերժեաց յինքենէ, իբրու աւրինաբար յաղթեցեալ. և լուծեալ
քակտեցաւ այն, որ ի վերայ Ադամայն եկաց պատուիրա-
նին Աստուծոյ յանցանք, ի ձեռն պահպանութեան պատուի-
րանի աւրինացն, զոր պահեաց Որդին Մարդոյ, ոչ անցեալ
զպատուիրանաւն Աստուծոյ։

3. Արդ՝ ո՞ է Տէրն Աստուած, ի Քրիստոսէ վկայեալ եղև,
զոր ոչն ոք փորձեսցէ եւ որում երկիրն պագանել մեզ
արժան է եւ Նմա միայն պաշտաւն տանել. ամենայն իրաւք՝

1) Մատթ. Դ 7. հմմտ. Բ. Օրէնք Զ. 16: 2) Ղուկ. Դ. 6—7:
3) Մատթ. Դ. 10:

որ եւ զաւրէնսն եա Աստուած։ Քանզի այսոքիկ յաւրէնսն
յառաջագոյն ձայնեալք էին, եւ ի ձեռն աւրինացն ճառից
եցոյց Տէր, զի աւրէնքն ի Հաւրէն զճշմարիտն Աստուած
պատմէր, եւ ապստամբն Աստուծոյ հրեշտակն ի ձեռն նո-
բայոյն խափանի ձայնի, յանդիմանեալ ո՞ ոք էն, եւ յաղթեալ
յՈրդւոյն Մարդոյ, որ պահեաց զպատուիրանն Աստուծոյ։
Արդ՝ վասն զի ի սկզբանն զմարդն հաւանեցոյց անցանել
զպատուիրանաւն Արարչին եւ էարկ ընդ իւրով իշխանու-
թեամբն, եւ իշխանութիւն նորա է յանցանք եւ ապստամ-
բութիւն, եւ այսոքիւք կապեաց զմարդն, ի ձեռն մարդոյն
դարձեալ պարտ եւ արժան էր նմա յաղթիլ եւ հակառակ
կապիլ նովին կապանաւք, որովք կապեաց զմարդն. զի
մարդն լուծեալ անդրէն երթեալ | դարձցի առ իւր Տէրն, 190r.
նմա զկապանս, ի ձեռն որոց կապեալն է, բարձեալ թողցէ,
այսինքն է, զյանցանսն, քանզի նորա կապանքն լուծանք
եղեն մարդոյն։ «Քանզի ոչ ոք կարէ մտանել ի տուն հզաւրի
եւ զանաւթըս նորա յափըշտակել, եթէ ոչ նախ զհզաւրն
կապեսցէ»[1]։ Արդ՝ զընդդէմս եւ զհակառակս բանին այնր,
որ զամենայն ինչն արար, Աստուծոյ, յանդիմանեալ զնա Տէր
հրաման տալով եւ պատուիրանին, եւ պատուիրան Աստուծոյ
աւրէնքն են, փախստեա զնա մարդն նորա եւ տարաւրէն եւ
ապստամբ Աստուծոյ ցուցեալ, այնուհետեւ Բանն համար-
(ձ)ակութեամբ քաջալերութեան կապեաց իբրու զիւր զփա-
խըստական, եւ յափշտակեաց նորա զգանձսն, այսինքն է
զ՛ի նմանէ ընդ իշխանութեամբ անկեալսն մարդիկ, որովք
նա անիրաւաբարն վարէր, եւ գերեցաւ յիրաւի, որ զմարդն
անիրաւուն գերեաց, եւ յառաջագոյն գերեալ մարդն ել
արտաքս յըմբռնողին իշխանութենէ ըստ ողորմութեանն
Աստուծոյ Հաւր. այն, որ զըթացաւն ի ստեղծուածն իւր
եւ փրկութիւն նմա ի ձեռն Բանին, այսինքն է ի ձեռն
Քրիստոսի արեանն, հաստատեալ շնորհեաց, զի փորձիւ
ուսցի մարդն, զի ոչ յանձնէ իւրմէ, այլ ի պարգեւէն Աս-
տուծոյ առնու զանապականութիւն։

1) Մատթ. ԺԲ. 29 եւ Մարկ. Գ. 27:

Kap. XXII.

1. Արդ՝ այսպէս երեւելապէս ցուցեալ Տեառն, զի Տէր
190v. ճշմարիտ եւ մի Աստուած յաւրինացն քարոզեա(լ), | քանզի
զոր աւրէնքն քարոզեցին յառաջագոյն Աստուած, զսա
Քրիստոս եցոյց Հայր, որում եւ միայն պարտ եւ արժան
է պաշտաւն տանել Քրիստոսի աշակերտացն, եւ ի ձեռն
յաւրէնսն ճառից զհակառակորդն մեր խափանեալ, եւ աւ-
րէնքն զԱրարիչ Դաստարարն աւրհնեալ զովէ զԱստուած եւ
նմա միայն պաշտաւն տանել հրաման տա, ո՛չ եւս պարտ
եւ արժան է զայլ ոք խնդրել Հայր արտաքոյ քան զսա,
իբրու զի «Մի է Աստուած, որ արդարացուցանէ զթլփա-
տութիւնն ի հաւատոց, եւ զանթլփատութիւնն ի ձեռն հա-
ւատոյ» [1]: Քանզի եթէ այլ ոք էր գեր ի վերոյ քան զսա
կատարեալ ոք Հայր, ո՛չ ի ձեռն սորա բանիցն եւ պատուի-
րանացն խափանէր զապստամբութիւնն: Քանզի եւ ոչ ի
ձեռն անգիտութեան այլ խափանիլ եւ լուծանիլ կարէ ան-
գիտութիւնն, որպէս զի եւ ոչ ի ձեռն նուազութեան նուա-
զութիւն խափանիլ: Արդ՝ եթէ աւրէնքն յանգիտութենէ եւ
ի նուազութենէ, զիա՞րդ ի նմայք ճառքն զսատանայական
զանգիտութիւնն լուծանել եւ քակտել կարէին եւ հզաւրին
յաղթել. քանզի ոչ ի նուազէն եւ ոչ ի նմանւոյն հզաւրն
յաղթեալ լիցի, այլ յայնմանէ, որ առաւելեալն է: Եւ առա-
ւելեալ է քան զամենայն ինչ Բանն Աստուծոյ, այն որ յաւ-
րէնսն աղաղակէ՝ «Զլուր Իսրայէլն, Տէր Աստուած քո Տէր
մի է, և սիրեսցես զՏէր Աստուած քո ի բոլոր անձնէ քումմէ
191r. եւ սմա | երկիրպագցես եւ սմա միայն պաշտաւն տար-
ցես» [2]: Իսկ յաւետարանին, ի ձեռն սոցունց ճառիցս այսո-
ցիկ խափանելով զապստամբութիւնն եւ հայրենի ձայնիւն
հերքեալ հզաւրին եւ զաւրինացն պատուիրան իւր ճառս
խոստովանելով, «Ո՛չ փորձեսցես, ասէ, զՏէր Աստուածն» [3]:
Քանզի ո՛չ ի ձեռն այլոյ, այլ ի ձեռն բուն Հաւրն իւրոյ պատուի-
րանի խափանեաց զհակառակորդն եւ հզաւրին յաղթեաց:

---

1) Հռովմ. Գ 30: 2) Բ. Օրէնք Զ. 4, 5, 13: 3) Մատթ. Դ. 7. հմմտ. Բ. Օրէնք Զ. 16:

2. Եւ զմեզ, զլուծեալսս, ի ձեռն Նորին պատուիրանի
ուսոյց, յորժամ քաղցեալ իցեմք, կալ մնալ և սպասել Աստու-
ծոյն, որ տա կերակուր։ Իսկ որք յամենազան բարձու շնոր-
հի են, և կամ յարդարութեան գործսն պանծացեալք, և կամ
առաւելութեան պաշտամամբ զարդարեալք, ոչ ընդվզել և
հպարտանալ, և մի՛ փորձել զԱստուած, այլ յամենայնի Նուաս-
տախորհ լինել, և առ ձեռն պատրաստ ունել «Զոչն փորձեսցես
զՏէր Աստուած քո», որպէս և առաքեալն ուսոյց՝ «Մի՛ բար-
ձունս, ասելով, խորհիք, այլ ընդ Նուաստս զիջարուք»[1], և
ի մեծութենէ և յաշխարհական փառաց և յառժամանակեա
երևութից հպարտութեան մի յափշտակիլ։ Բայց գիտել, զի
Տեառն Աստուծոյ պարտ և արժան է երկիրպագանել և Նմա
միայն պաշտ(ա)ւն տանել և ոչ հաւատալ այնմ, որ սուտ
խոստմունս խոստանայ՝ զոչ իւրսն, և ասէն՝ «Զայս ամենայն
տաց | քեզ, թէ անկեալ երկիրպագցես ինձ»։ Քանզի ինքն խոս- 191v.
տովանէ, զի երկիրպագանել Նմա և զկամսն Նորա առնել՝
անկանել է ի փառացն Աստուծոյ։ Եւ ո՞ւմ իմիք հեշտ ի բար-
ւոյ կցորդութիւն առնել կարասցէ անկանելն, եւ կամ զի՞նչ
այլ ինչ ակնկալցի այնպիսին, եթէ ոչ մահու, քանզի անկե-
լոյն ի վայր մաւտ է մահ. տի՛ Նա եւ ոչ զայն, որ խոստա-
ցաւն տացէ. և քանզի զի՞րդ (տացէ) անկելոյն։ Եւ ապա զի
իշխէ ամենեցուն, և Նմին այնմ Աստուած, և «Առանց Հաւրն
մերոյ երկնաւորի և ոչ ճընճղուկ անկցի յերկիր»[2]։ Իսկ «Այսն
ամենայն ինձն տուեալ է և ում ումեք կամիմ տամ զայս»,
ամբարհաւաճելով և այլանդակելով ասէ. քանզի և ոչ աշ-
խարհս ընդ Նորա իշխանութեամբ է, յորժամ և ինքն իսկ
ի յաշխարհէս է։ Եւ ոչ Նա զմարդկան զարքայութիւնն ստա-
ցուցանէ մարդկան, այլ ըստ հրամանին Աստուծոյ Հաւր, այ-
լովքն ամենայնիւ և ըստ մարդկան ևս իրք մատակարարեալ
լինին. իսկ Տէր ասէ, եթէ «Սատանայ սուտ է ի սկզբանէ, և
ի ճշմարտութեանն ոչ եկաց»[3]։ Արդ՝ եթէ սուտ է և ոչ կա-
ցեալ ի ճշմարտութեանն, ապա ոչ ուրեմն ճշմարտապէս ասէր,
եթէ «Այս ամենայն ինձ տուեալ է և ում ումեք կամիմ տամ
զայս», այլ ստելով։

---

1) Հռովմ. ԺԲ. 16: 2) Մատթ. Ժ. 29: 3) Յովհ. Ը. 44:

Кар. XXIII.

1. Քանզի սովորեալ էր ահա առ ի խաբանըս պատրա-
192r. նաց մարդոյն ստել զԱստուծոյ։ Քանզի իսկզ|բանէ մարդոյն
զպտղոյն զկերակուր աննախանձ առատութեամբ Աստուծոյ
տուեալ, բայց ի միոջէ ծառոյ միայն պատուիրան տուեալ
ոչ ուտել ի նմանէ, որպէս գիր ասէ, ասել Աստուծոյ ցԱդամ.
«Յամենայն փայտէ, որ ի դրախտի, ուտելով կերիջիր, բայց
ի փայտէն գիտելոյ զբարին և զչարն՝ մի՛ ուտիցէք ի նմա-
նէ, քանզի յորում աւուր կերիջիք ի նմանէ, մահու վախճա-
նեսջիք» [1]։ Իսկ նորա սուտ խաւսեցեալ զԱստուծոյ, փորձեաց
զմարդն, որպէս գիր ասէ, ասել աւձին ցկինն. «Զի՞ է, զի
ասաց Աստուած, մի՛ ուտիցէք յամենայն փայտէ, որ ի դրախ-
տի է» [2]։ Եւ կնոջն յանդիմանեալ նորա զստութիւնն և
անմեղաբար զեկուցեալ նմա զպատուիրանն, յասելն «Ի
պտղոյ փայտի, որ ի դրախտիդ է, կերիցուք, բայց ի պտ-
ղոյ փայտին, որ է ի միջոցի դրախտին, ասաց Աստուած՝ մի՛
ուտիցէք ի նմանէ և մի՛ մերձենայք ի նա, զի մի՛ մեռջիք» [3]։
Ուսեալ ի կնոջէն զԱստուծոյ զպատուիրանն, խարդաւու-
թեամբ խաբեաց զնա կրկին անգամ, ստութեամբ ասելով՝
«Ո՛չ մեռջիք, քանզի գիտէր Աստուած եթէ յորում աւուր
կերիջիք ի նմանէն, բացցին ձեր աչք և եղիջիք իբրև զԱս-
տուածս, ճանաչել զբարի և զչար» [4]։ Նախ առաջին յԱստու-
ծոյ դրասատի խաւսի յաղագս Աստուծոյ, իբրու թէ ոչ իցէ
նա անդ, քանզի զմեծութիւնն Աստուծոյ ոչ գիտէր, և ապա
192v. ի նմանէ ուսեալ զասելն | Աստուծոյ մահու մեռանիջիք, եթէ
ճաշակիցէք ի յառաջ ասացելոյ փայտէն, երիր անգամ
ստեալ ասէր՝ ոչ մահու մեռանիջիք։ Այլ զի Աստուած
ճշմարիտ է և սուտ է աւձն, ի կատարածէ իրացն ցուցաւ,
մահուն ի վերայ հասեալ այնոցիկ, որք կերանն։ Քանզի մի-
անգամայն ընդ կերակրոյն և զմահն յինքեանս կորզեալ ձգե-
ցին. վասն զի տարալսելոմ կերան. քանզի տարալսութիւնն
Աստուծոյ մահ ի վերայ հասուցանէ։ Եւ վասն այսորիկ յայնմ-

---

1) Ծննդ. Բ. 16—17: 2) Ծննդ. Գ. 1: 3) Ծննդ. Գ. 2—3։
4) Ծննդ. Գ. 4:

հետէ մատնեցան ի ձեռս Նորա, պարտաւորք մահու եղեալք։
2. Քանզի ի նմին աւուր մեռան, յորում կերանն, յո-
րում եւ պարտապանքն եղեն մահուն, եւ վասն զի աշխար-
հիս աւր մի է. քանզի եղև, ասէ, երեկոյ եւ եղեւ վաղորդայն
աւր մի, եւ յայսմ աւուր կերան եւ ի սմին եւ մեռան։ Իսկ
ըստ շրջանակի եւ ընթացից աւուրցն, ըստ որում է որ առա-
ջին, եւ է որ երկրորդ, եւ միւս եւս երրորդ կոչի, եթէ ոք
կամեսցի զճշմարտութիւնն ուսանել՝ յորում աւուր յեւթանցն
աւուրցն մեռաւ Ադամ, գտցէ ի Տեառն իրացն։ Քանզի բո-
վանդակելով եւ գլխաւորելով զբովանդակ զմարդն յինքն,
ի սկսմանէ մինչ ի վախճան, ի վերստին գլխաւորեաց եւ
զմահն Նորա։ Արդ՝ երեւելի է, զի յայնմ աւուր կրեաց Տէր,
լսելովն Հաւր, յորում մեռաւն Ադամ տարա|լուեալ Աստուծոյ. 193r.
իսկ յորում մեռաւն, ի նմին եւ եկեր, քանզի ասաց Աս-
տուած՝ յորում աւուր կերիջիք ի նմանէ, մահու մեռջիք։
Արդ՝ զայս զաւր գլխաւորելով յինքըն Տէր, եկն ի չարչա-
րանսն յառաջ քան զմիաշաբաթին, որ է վեցերորդ աշխար-
հիս աւր, յորում եւ մարդն ստեղծաւ, երկրորդ ստեղծումն
ի նմա ի մահուանէ ի ձեռն իւրոյ չարչարանացն շնորհելով։
Եւ ոմանք դարձեալ ի հազարամենակն տարեալ հանեն
զմահն զԱդամայ, «Վասն զի աւրն Տեառն իբր հազար ամ է»[1]։
Բայց ոչ զանց արար զհազարն ամաւք, այլ ի նմին ի հա-
զարամենեկին մեռաւ, զյանցանացն լցեալ զպատուհաս։ Արդ՝
կամ ըստ տարալուութեանն, որ էր մահն, և կամ վասն յայնմ-
հետէն մատնիլն նոցա և գոլ մահու պարտապանք, և կամ
ըստ միումն և ըստ նմին աւուրն, յորում կերանն և մեռանն,
զի մի է աշխարհիս աւր, և կամ ըստ սմին ըստ անդրաշր-
ջութեան աւուրցն, զի ի նմին մեռան, յորում և կերանն,
այսինքն է ի կոչեցելում ուրբաթուն, զոր և Տէր եցոյց՝ չար-
չարանս կրեալ ի նմա, և կամ ըստ ոչն զանց առնել զհա-
զարամենեկաւն, այլ ի նմայն մեռանել։ Արդ՝ ըստ ամենե-
ցուն ըստ նշանակեցելոյս Աստուած ճշմարիտ է, քանզի մե-
ռան, որք ճաշակեցին ի փայտէն. իսկ աւձն սուտ ցուցաւ | և 193v.
մարդասպան, որպէս և Տէր ասէ յաղագս նորա, եթէ «Ի
սկզբանէ մարդասպան է և ի ճշմարտութեանն ոչ եկաց»[2]։

1) Բ. Պետր. Գ. 8:   2) Յովհ. Ը. 44:

Kap. XXIV.

1. Արդ՝ որպէս ի սկզբանէն ստեաց, այսպէս և ի վախճանի ստելով ասէր, «Զայս ամենայն ինձ տուեալ է և ում կամիք տամ զայս» [1], զի ոչ նա որոշեալ զատոյց զաշխարհիս թագաւորութիւնս, այլ Աստուած։ «Քանզի սիրտ թագաւորի ի ձեռին Աստուծոյ» [2]։ Եւ Սողոմոնիւ ասէ Բանն. «Ինև թագաւորք թագաւորեն արդարութեամբ, և ինև մեծք մեծանան, և զօրօք ինև ունին զաշխարհ» [3]։ Եւ Պաւղոս առաքեալ ի սոյն յայս ասէ. «Ամենայն իշխանութեան, որ ի վերոյ են, հնազանդեալ. քանզի ոչ է իշխանութիւն, բայց յԱստուծոյ, և որք ենն՝ յԱստուծոյ կարգեալք» [4]։ Եւ դարձեալ յաղագս նոցա ասէ. «Եթէ ոչ ընդունայն զխարբն կրէ, քանզի Աստուծոյ պաշտաւնեայ է, վրէժխնդիր ի բարկութիւն չարն գործողի» [5]։ Եւ զի այսոքիկ ոչ յաղագս հրեշտակաց իշխանութեանց, և ոչ յաղագս աներևութից իշխանաց ասէ, որպէս ոմանք իշխեն մեկնել, այլ զայսցանէ, որք ըստ մեզս են, այսինքն է, որ ի վերայ մարդկանս իշխանք կարգեալք են, ինքն ասէ. «Քանզի վասն այսորիկ և հարկըս հարկանէք, քանզի Աստուծոյ պաշտաւնայք են, ի սոյն յայս պարապեալք և դեգերեալք» [6]։
194r Զայս և Տէր | հաստատեաց, ոչ արարեալ զ՚ի սատանայէն զխրատսն, բայց պահանջողացն հրամայեալ վասն իւր և վասն Պետրոսի տալ զհարկն [7], զի պաշտաւնայք Աստուծոյ են, ի սոյն յայս անցեալ պարապեն։

2. Քանզի ապստամբեալ յԱստուծոյ մարդն, յայնքան վայրենացեալ զազանացաւ, մինչ զի զհամազգին թշնամի և պատերազմող համարել, և յամենայն ստահակութեան և մարդասպանութեան և ագահութեան աներկիւղ լինել, եդ ի վերայ նոցա Աստուած մարդկային երկիւղ, քանզի ոչ ճանաչէին զԱստուծոյ զերկիւղն։ Զի իշխանութեան մարդ հնազանդեալքն և նոցայ աւրինաւքն իբրև դաստիարակաւ վարեցեալ, ըստ իմիք իմիք բուռն հարցեն զարդարութենէ. և չափաւորք և

---

1) Մատթ. Դ. 9 եւ Ղուկ Դ. 6: 2) Առակ. ԻԱ. 1: 3) Առակ. Ը. 15: 4) Հռովմ. ԺԳ. 1: 5) Հռովմ. ԺԳ 4: 6) Հռովմ. ԺԳ. 6: 7) Մատթ. ԺԷ. 26:

յարմարք լիցին առանձինս յայնմանէ որ յերևելիսն առաջի
կայ խարբն երկուցեալք, որպէս առաքեալն ասէ. «Քանզի ոչ
ընդունայն զխարբն զգեցեալ է, քանզի Աստուծոյ պաշտաւ-
նեա է, ի բարկութիւն վրէժխնդիր զչարն գործողի»։ Եւ վասն
այսորիկ և ինքեանք իշխանքն կայծակն արդարութեան
զաւրէնսն ունելով, զի որ ինչ միանգամ արդարութեամբ
աւրինաբար արասցեն, ոչ յաղագս այսոցիկ խոշտանգեալք
լիցին։ Իսկ որ ինչ միանգամ ըստ խոտորմանն յարդարեն
անիրաւաբար, և անիրաւութեամբ և գոռոզաւրէն կատար|ես- 194v.
ցեն, յայսոսիկ կորիցեն, Աստուծոյ արդարադատութեանն ի
վերայ ամենեցուն նմանաւրէն հասելոյ և ոչ միում իմիք ոչ
տկարացելոյ։ Արդ՝ յաւգուտ ազանց երկրային իշխանութիւնս
եղաւ յԱստուծոյ, այլ ոչ ի սատանայէ, յայնմանէ որ և ոչն
երբէք ուրեք հաստատուն կեալ և ոչ զհեթանոսս կամի, զի
երկուցեալք ի նմանէ մարդիկ զմիմեանս զաւրէն ձկանց մի
կլանիցեն, այլ ի ձեռն աւրինացն դրի սանձեսցեն և ար-
գելցեն զբազումս զհեթանոսացն զանիրաւութիւն, և վասն
այսորիկ պաշտաւնայք են Աստուծոյ։ Արդ՝ եթէ պաշտաւ-
նայք Աստուծոյ են, որ զհարկսն առնուն ի մէնջ, ի սոյն յայս
պարապեալք։

3. «Եւ որք են իշխանութիւնքն, յԱստուծոյ կարգեալ-
քըն», յայտ է զի ստելով սատանայ ասէր՝ «Ինձ տուեալ է
և ում կամիմ տամ զայսոսիկ». քանզի որոյ հրամանաւ մար-
դիկ ծնանին, սորա հրամանաւ և թագաւորք թագաւորեն,
յարմարեալք ըստ այնց ժամանակի, որ ընդ թագաւորու-
թեամբն ծառայեալքն լինին ի նոցանէ։ Քանզի ոմանք ի նո-
ցանէ յուղղութիւն և յաւգուտ ծառայիցն տուեալք և ի պա-
հումն արդարութեանն, և ոմանք յերկիւղ և ի պատուհաս և
ի սաստ, և ոմանք ի ծաղր և ի թշնամանս և յամբարտաւա-
նութիւն, իբրու զի արժանիք էին Աստուծոյ արդարադա-
տութեանն, որպէս յա|ռաջագոյնն ասացաք, ի վերայ ամենե- 195r.
ցուն նմանապէս հասեալ։ Իսկ սատանայ, իբրու զի ապս-
տամբ հրեշտակ էր, զայնս միայն կարէ, զոր և գործեաց,
իսկզբանն սուտն հաւանեցուցանել և վրիպեցուցանել զբարսն
մարդոյն, յանցանել զպատուիրանաւն Աստուծոյ, և հան-
դարտիկ հանդարտիկ կուրացուցանել զմիտսն, որք ան-
սացինն նմա, առ ի մոռանալ զճշմարիտն Աստուած և նմա

իբրու Աստուծոյ երկիրպագանել։

4. Եւ որպէս ապստամբ ոք զվայր ինչ աւազակաբար հասեալ կալեալ պակուցէ, և երկեցուցէ զայնս, որք ի նմայն, և փառս թագաւորի երթեալ տարցի յայնցանէ, որք ոչն գիտեն եթէ ապստամբ է և աւազակ, այսպէս և սատանայ, թերևս ի հրեշտակացն յայնցանէ, որք ի վերայ հողմոյս այս որ յաւդս կարգեցելոյ է, որպէս Պաւղոս առ յԵփեսացիսն[1] զեկոյց, չարակնեալ մարդոյն, ապստամբ յԱստուածայինն եղև աւրինաց։ Քանզի չարակնութիւն աւտար է Աստուծոյ, և քանզի ի ձեռն մարդոյն յանդիմանեցաւ, և փորձարան բարուցն նորա մարդն եղև, և ևս առաւել զինքն մարդոյն հակառակ կարգեաց, չարակնելովն նորա ընդ կեանսն, և ընդ իւրով ապստականաւ իշխանութեամբն կամեցեալ արկանել զնա։ Իսկ ամենեցունն արուեստագէտ Բանն Աս-
195 տուծոյ մարդով | յաղթեալ նմա և ապստամբ զնա ցուցեալ, հակառակ անդրէն հնազանդեաց մարդոյն. «Ահա, ասէ, տամ ձեզ իշխանութիւն կոխել ի վերայ աւձից և քարբից և ի վերայ ամենայն զաւրութեան թշնամւոյն»[2]։ Զի որպէս տիրեաց մարդւոյն ի ձեռն ապստամբութեանն, այսպէս դարձեալ ի ձեռն մարդոյն անդրէն երթեալ ելեալ առ Աստուած, խափանեսցի ապստամբութիւնն նորա։

Kap. XXV.

1. Եւ ոչ միայն ի ձեռն ասացելոցս, այլ և ի ձեռն Նեռինն ցուցանի, զի ապստամբ և աւազակ է, իբրու զի արժանի համարի զանձն երկրպագութիւն կրել, և իբրու զի ծառայ է, թագաւոր զինքն քարոզեալ հռչակեցուցանէ։ Քանզի նա զամենայն յինքն ընկալեալ զսատանայական զաւրութիւնն, եկեսցէ ոչ իբր զթագաւոր արդար և ոչ իբր զընդ աւրինաւք Աստուծոյ հնազանդ, այլ անաւրէն և անկարգ, իբր զապստամբ և զանիրաւ և զմահապարտ, իբր զաւազակ՝ զսատանայական զաւրութիւնն յինքն գլխաւորեալ, և զկուռսն ի վայր ընկենու, զինքն արժանի համարեալ գոլ Աստուած, և զինքն յարուցանելով և կանգնելով մի կուռս

1) Եփես. Բ. 2: 2) Ղուկ Ժ. 19·

պատկերի, ունելով յինքեան զայլոց զկռոցն զբազմապայ-
ծառ զխարդախութիւնս մոլորութեանն։ Զի որք ի ձեռն
բազում գարշութեանց և զանազան կռոցն երկր|պագութիւն 196r.
մատուցանէին սատանային, սոքա ի ձեռն միոյ կռոցն պաշ-
տաւն տարցին նմա։ Յաղագս որոյ առաքեալն յառ Թեսա-
ղոնիկեցիսն յերկրորդումն այսպէս ասէ. «Զի եթէ ոչ եկեսցէ
ապստամբութիւն նախկին և յայտնեսցի մարդն մեղաց, որ-
դին կորստեան, հակառակորդն և ամբարհաւաճեալն ի վե-
րայ ամենեցուն, որք ասին Աստուած կամ պաշտաւն, մինչ
զի նմա ի տաճարն Աստուծոյ իբրու զԱստուած նստել, ցու-
ցանելով զանձն՝ թէ Աստուած»[1]։ Երևելապէս առաքեալ զե-
կոյց և զապստամբութիւնն նորա և զի համբարձեալ հպար-
տասցի ի վերայ ամենեցուն, որք ասին աստուածք կամ
պաշտաւն, այսինքն է ի վերայ ամենայն կռոց. քանզի սոքա
են, որք ասին ի մարդկանէ և չեն աստուածք և զի նա
զինքն գոռոզաբար փորձեսցի ցուցանել Աստուած։

2. Եւ առ այսոքիւք ևս զեկոյց և զայն, զի ի մէնջն ի
ձեռն բազմացս զապացուցեալն, զի այն, որ յԵրուսաղէմ
տաճարն է, ըստ հրամանի ճշմարտին Աստուծոյ եղև։ Քանզի
ինքն առաքեալ յիւրմէ դիմացն աւրինաբար տաճար զնա
կոչեաց Աստուծոյ։ Եւ ցուցաք յերկրորդում գիրսն՝ ոչ զայլ
ոք յառաքելոցն յինքեանն դիմաց աստուածաբանիլ, բայց
զէն էապէս Աստուած, զՀայր Տեառն մերոյ, որոյ հրամանաւն
այն որ յԵրուսաղէմն եղև տաճարն, վասն յառաջասացելոյն
ի մէնջ պատճառի, | յոր հակառակորդն նստցի, փորձեցեալ 196v.
զինքն ցուցանել Քրիստոս, որպէս և Տէր ասէ. «Եթէ յոր-
ժամ տեսջիք զգարշն զաւերածոյ, զճառեալն ի Դանիէլէ
մարգարէէ, կացեալ ի տեղւոջ սրբում, որ ընթեռնուցուն ի-
մաս(տ)ասցի, յայնժամ ի հրէաստանիքն փախիցեն ի լերինս
և որ ի տանիսն՝ մի իջցեն առնուլ ինչ ի տանէ. քանզի եղիցի
յայնժամ նեղութիւն մեծ, որպիսի ոչ եղև ի սկզբանէ աշ-
խարհի մինչև ցայժմ, և ոչ եղիցի»[2]։ Իսկ Դանիէլ զվերջն
զարքայութեանն զվախճանն տեսանելով, այսինքն է զվեր-
ջինսն զտասն զթագաւորսն, յորս բաժանեսցի զթագաւո-
րութիւնն նոցա, առ որովք որդին ապստամբութեան գայ.

1) Բ. Թեսաղ. Բ. 3—4։ 2) Մատթ. ԻԴ. 15—17 եւ 21։

քանզի եղջերք, ասէր, տասունք ի վեր բուսանել գազանին
և այլ միւս ևս եղջիւր փոքր բուսանի ի մէջ նոցա և երեք
եղջերքն յառաջնոց նորա ի բաց խլիլ ի դիմաց նորա։ «Եւ
ահա, ասէ, աչքն իբր աչք մարդոյ յեղջերս յայսմիկ, և բե-
րանն որ խաւսի մեծամեծս, և տեսիլ նորա մեծ քան
զայլոցըն գազանաց։ Տեսանէի և եղջերն այն առնէր պա-
տերազմ ընդ սուրբս և զաւրանայր ի վերայ նոցա, մինչև
եկն Հինաւուրցն և զդատաստանն ետ սրբոցն Բարձրելոյ և
ժամանակն էհաս, և զարքայութիւն ընկալան սուրբքն»[1]։
197r. Եւ ապա ի լուծմա|նն տեսլեանցն ասացաւ նմա. «Գազանն
չորրորդ՝ թագաւորութիւն չորրորդ ելանել ի վերայ երկրի,
որ զանցուսցէ զայլովք թագաւորութեամբքն և կերիցէ զա-
մենայն երկիր և կոխեսցէ զնա և կոտորեսցէ։ Եւ տասն եղ-
ջերքն նորա՝ տասն թագաւորութիւնք յարիցեն, և զկնի
նորա յարիցէ այլ, որ զանցուսցէ չարութեամբք զամենե-
քումբք զառաջնովքն. և երիս թագաւորս ի վայր արկցէ,
և բանս առ Բարձրեալն խաւսեսցի, և զսուրբսն Բարձրելոյ
մոլորեցուսցէ, և կարծեսցէ փոխել զժամանակս և զաւրէնս,
և տացի ի ձեռն նորա մինչև ի ժամանակս ժամանակաց և
կէս ժամանակի»[2]. այսինքն է երեք ամքն և վեց ամիսքն,
յորս եկեալ գոռոզն գոռոզաբար վարեսցի յերկրի։ Յաղագս
որոյ դարձեալ առաքեալն Պաւղոս յերկրորդումն առ Թե-
սաղոնիկեցիսն, այլ և զպատճառս գալստեանն նորա պատ-
մելով, այսպէս ասէ. «Եւ յայնժամ յայտնեսցի անաւրէնն,
զոր Տէրն Յիսուս սատակեսցէ հոգւով բերանոյն իւրոյ և
խափանեսցէ յայտնութեամբ գալստեանն իւրոյ, որոյ գա-
լուստն ըստ ներգործութեան սատանայի է, ամենայն զաւ-
րութեամբ և նշանիւք և սուտ արուեստիւք և ամենայն
պատրանաւք անիրաւութեան կորուսելոցն։ Փոխանակ զի
197v. զսէր ճշ|մարտութեանն ոչ ընկալան՝ յապրեցուցանել զան-
ձինս, եւ վասն այսորիկ առաքէ նոցա Աստուած ներգոր-
ծութիւն մոլորութեան, ի հաւատալ նոցա ստութեանն, զի
դատապարտեալք լիցին ամենեքին, որք ոչ հաւատացին
ճշմարտութեանն, այլ հաճեցան ընդ անիրաւութիւնն»[3]։

---

1) Դան. Է. 8, 20—22: 2) Դան. Է. 23—25։ 3) Բ. Թեսաղ. Բ. 8—12:

3. Եւ Տէր զնոյն զայս, որք ոչն հաւատային Նմա, ա-
սէր. «Ես եկի յանուն Հաւր իմոյ և ոչ առնուք զիս. եթէ
այլ եկեսցէ յանուն իւր՝ զնա ընկալջիք» [1]: Եւ զայն ասելով
զՆեռնն, զի է ուտարացեալ յԱստուծոյ և Նա է «Անիրաւ
դատաւորն, որ ի Տեառնէն ասացեալն եղև, որ յԱստու-
ծոյն ոչ երկնչէր և ոչ ի մարդկանէ պատկառէր» [2], առ որ
փախուցեալ անկաւ ապաստամբեալ այրին այն, որ մոռա-
ցաւն զԱստուած, այսինքն է երկրային Երուսաղէմ, ի վրէժ
առնուլ ի թշնամւոյն: Զոր և արասցէ և ի ժամանակի արքա-
յութեանն իւրոյ. փոխեսցի թագաւորութիւնն ի նա, և ի տա-
ճարին նստցի Աստուծոյ, հաւանեցուցանելով զերկրպագուսն
իւր, իբրու թէ ինքն իցէ Քրիստոսն: Վասն որոյ ասէ Դա-
նիէլն դարձեալ. «Եւ սրբութիւնն աւերեսցի և տուաւ ի
զոհսն մեղք և ընկեցաւ ի գետին արդարութիւնն, և արար և
յաջողեցաւ» [3]: Եւ Գաբրիէլ հրեշտակն, լուծանելով Նմա զտե-
սեալսն յաղագս նորին, ասէր. «Եւ ի վախճան արքայութեան
նոցա յարիցէ թագաւոր լիրբ դիմաւք, և որ իմանայ առա-
կըս, և բուռն է զաւրութիւն | նորա, և սքանչելիսն, ապակա- 198r.
նեսցէ և յաջողեսցի և արասցէ և ապականեսցէ զհզաւրս և
ժողովուրդ սուրբ, և լուծ անրոյ նորա յաջողեսցի, նենգու-
թիւն ի ձեռին նորա և սրտիւ իւրով մեծասցի, և նենգու-
թեամբ ապականեսցէ զբազումս, և կորուստ բազմաց կացցէ
և իբրև զձուս ձեռամբ փշրեսցէ» [4]: Ապա և զժամանակս զո-
ռոզութեանն նորա զեկուցանելով, յորում ժամանակի հալա-
ծեսցին սուրբքն, զմաքուր պատարագն մատուցանելով Աս-
տուծոյ, «Եւ ի կէս շաբաթուն, ասէ, բարձցին իմ պատա-
րագքն և նուէրքն և ի տաճարին պղծութիւն աւերածոյն, և
մինչ ի վախճան ժամանակի յանգումն կատարածի տուեալ
լիցի ի վերայ աւերածւոյն» [5]. և կէս շաբաթուն երեք ամք
են և ամիսք վեց:

4. Յորոց յամենեցունց ո՛չ միայն ապստամբութեանն,
որք երևելի են, և այն որ յինքն զամենայն գլխաւորէրն
զամենայն զսատանայական զմոլորութիւնն, այլ և զի մի և
նոյն Աստուած Հայր, որ ի մարգարէիցն քարոզեալն և ի

---

1) Յովհ. Ե 43: 2) Ղուկ. ԺԸ. 2 շար.. 3) Դան. Ը 12:
4) Դան. Ը. 23 շար.: 5) Դան. Թ. 27:

Քրիստոսէ երևեալ։ Քանզի զայնս, զ՝ի Դանիէլայսն մարգա-
րէացեալս ի վերայ վախճանին, Տէր հաստատեաց. «Յորժամ
տեսջիք, ասէ, զպարշն աւերածոյ, զճառեալն ի ձեռն Դանիէլի
մարգարէի»[1], իսկ Դանիէլի հրեշտակն Գաբրիէլ զմեկնու-
198v. թիւնս տեսեցելոցն գործեաց, և սա է | հրեշտակապետ Ա-
րարչին, և սոյն սա Մարիամայ աւետիս ետն[2] զերևումն
գալըստեանն և զմարմնաւորութիւնն Քրիստոսի, մի և նոյն
Աստուած երևելագոյն ցուցեալ լինի, որ զմարգարէսն յղեաց
և զՈրդին առաքեաց և զմեզ կոչեաց ի գիտութիւն իւր։

Kap. XXVI.

1. Եւ հաւաստագոյն ևս յաղագս վերջին ժամանակին
և ի նմայն տասն թագաւորացն, յորս բաժանեալ մասնեսցի,
որ այժմդ անցեալ ունի իշխանութիւնդ, զեկոյց Յովհաննէս,
Տեառն աշակերտն, ի Յայտնութիւնսն նշանակելով, ոյք ո-
մանք էին տասն եղջերքն ի Դանիէլէն տեսեալ, այսպէս ա-
սելով ասիլ նմա. «Եւ զտասն եղջերսն, զոր տեսեր, տասն
թագաւորութիւնքն են, որք թագաւորութիւն չև ևս են ըն-
կալեալ, այլ իշխանութիւն իբրև թագաւորութիւն մի ժամ
առնուն յետ գազանին։ Սոքա միաբան ունին և զզաւրութիւնս
և զիշխանութիւնս զիւրեանց գազանին տացեն և սոքա ընդ
գառինն պատերազմ տացեն և գառն յաղթեսցէ նոցա։ Զի
Տէր տերանց է և թագաւոր թագաւորաց»[3]։ Արդ՝ երևելի
է, զի ի սոցանէ զերիսն սատակեսցէ, որ գայն, և այլքն հնա-
զանդեսցին նմա, և ինքն եղիցի ութերորդ ի նոսա. և աւե-
րեսցեն զԲաբելոն և այրեսցեն զնա հրով. և տացեն զթա-
199r. գաւորութիւնն իւրեանց գազանին և հալածեսցեն զեկեղե-
ցին, ապա ի յայտնութեան Տեառն մերոյ խափանեսցին։ Եւ
զի բաժանիլ պարտ է թագաւորութեանն և ոչ այսպէս կորըն-
չիլ, Տէրն ասէ, «Ամենայն թագաւորութիւն բաժանեալ յին-
քըն խանգարեսցի և ամենայն քաղաք կամ տուն բաժան-
եալ յինքն ոչ կացցէ հաստատուն»[4]։ Արդ՝ բաժանիլ թա-
գաւորութեանն և քաղաքին և տանն պարտ է ի տասունս։

---

1) Մատթ. ԻԴ. 15. 2) Ղուկ. Ա. 26 շար.: 3) Յայտն. ԺԷ. 12—14: 4) Մատթ. ԺԲ. 25:

*Եւ վասն այսորիկ ահա զբարժանումն և զքայքայումն յա-
ռաջագոյն ասէ։ Եւ զստուգապէս Դանիէլ զվերջին չորրորդ
թագաւորութիւն զմատունսն ասէ ոտիցն գոլ զ՛ի Նաբու-
քոդոնոսորայն տեսելոյ պատկերին, յորոյ վերայ եկն քարն,
որ առանց ձեռացն հատաւ, որպէս ինքն ասէ. «Ոտքն մասն
ինչ երկաթի և մասն խեցեղէն. մինչ ի բաց հերձաւ քար
առանց ձեռաց և եհար զպատկերն ի վերայ ոտիցն երկա-
թաց և խեցեղինաց և մանրեաց ի սպառ»[1]։ Եւ ապա ի մեկ-
նութեանն ասէ. «Եւ զի տեսեր զոտսն և զմատունսն մասն
ինչ խեցեղէն և մասն երկաթի, արքայութիւնն բարժանեալ
եղիցի և յարմատոյ երկաթւոյն եղիցի ի նմա, զոր աւրինակ
տեսեր զերկաթն խառնեալ ընդ խեցին, և մատունք ոտիցն
մասն ինչ երկաթի և մասն խեցեղէն»[2]։ Արդ՝ տասն մատունք
ոտիցն՝ սոքա են տասն թագաւորքն, յորս բարժանի | թա-* 199v.
*գաւորութիւնն, որոց ոմանք հզաւրք և յաջողեալք և ի գործ
անկեալք, և ոմանք տկարք և անգործք և ոչ միաբանեսցեն,
որպէս Դանիէլն ասէ. «Մասն ինչ արքայութեանն եղիցի
հզաւր և ի նմանէ եղիցի մանրեալ, զի տեսեր զերկաթն
խառնեալ ընդ խեցին, միանգամայն խառնեալք եղիցին ընդ
զաւակ մարդկան և ոչ եղիցի յարեալ սա ընդ սմա, որպէս
երկաթն ոչ խառնի ընդ խեցւոյն»[3]։ Եւ զի՞նչ ի վերայ սոցա
վախճանն լինի, ասէ՝ «Եւ յաւուրս թագաւորացն այնոցիկ
յարուսցէ Աստուած երկնի թագաւորութիւն, որ յաւիտեանս
ոչ ապականեսցի, և արքայութիւն նորա ժողովրդեան այ-
լում ոչ թողցի. մանրեսցէ և հոսեսցէ զամենայն թագաւո-
րութիւնս և նա յարիցէ յաւիտեանս. զոր աւրինակ տեսեր,
զի ի լեռնէ հատաւ քար առանց ձեռաց և մանրեաց զխեցին,
զերկաթն, զպղինձն, զարծաթն, զոսկին։ Աստուածն մեծն
ծանոյց արքայի, որ ինչ պարտ է լինել յետ այսոցիկ։ Եւ
ճշմարիտ է երազն և հաւատարիմ մեկնութիւնն»[4]։*

*2. Արդ՝ եթէ Աստուած մեծն յառաջագոյն կարգեաց
և աւրինադրեաց ի ձեռն Դանիէլի զլինելոցն և վասն Որդ-
ւոյն հաստատեաց, և Քրիստոս է քարն հատեալ առանց*

---

1) Դան. Բ. 33—34: 2) Դան. Բ. 41—42: 3) Դան. Բ. 42—43: 4) Դան. Բ. 44—45:

ձեռաց, որ խափանէ զաժամանակեա թագաւորութիւնս և
200r. զյաւիտենականն ի վերայ հաստուցանէ, որ է արդար|ոց յա-
րութիւն, քանզի յարուցէ, ասէ, Աստուած երկնի թագաւո-
րութիւն, որ յաւիտեանս ոչ ապականեսցի, յամաւէթ եղեալ
սգաստասցին և սթափեսցին և ի միտ առցեն, որք զԴասա-
բար Արարիչն անգոսնէին և զմարգարէսն ոչ խոստովանէին
ի նմին ի Հաւրէ առաքել, յորմէ և Տէրն եկն, և կամ ի զա-
նազանց զաւրութեանց եղանել զմարգարէութիւնն։ Քանզի
յԱրարչէն յառաջագոյն ճառեցեալք նմանապէս ի ձեռն ա-
մենայն մարգարէիցն, զայսոսիկ Քրիստոս ի վախճանին, ար-
բանեակ լինելով Հաւրն կամաց, և լնլով զըստ մարդկութեանն
տնաւրէնութիւն։ Արդ՝ որք հայհոյեն զԱրարիչն և կամ ինք-
նաբառութեամբ և երևելապէս՝ որպէս այնք, որ ի Մարկիով-
նայն են, և կամ ըստ խոտորնակութեան բարուցն, որպէս
որք ի Վաղինտինայն, և ամենեքին ստանուն գիտնականքն,
գործիք սատանայի են, ամենայն աստուածպաշտիցն գի-
տացեալք լիցին, եթէ են, ի ձեռն որոց սատանայն այժմ և
ոչ յառաջագոյն ձեռնարկեաց բամբասել զԱստուած, զհուր
զյաւիտենական պատրաստեալ ամենայն ապստամբու-
թեանն. վասն զի ինքն ըստ ինքեան մերկ ոչ իշխէ հայհոյել
զիւր զԱրարիչն, որպէս և իսկզբանն ի ձեռն աւձին խաբեաւ
պատրեաց զմարդն, իբրու գողանալ զԱստուած։
200v. 3. Եւ բարւոք Յուստին|ոս ասաց, զի յառաջ քան
զգալուստն Տեառն ոչ երբէք իշխեաց սատանայ հայհոյել
զԱստուած, իբրու զի չև ևս էր գիտացեալ զիւր զդատա-
պարտութիւնն. վասն զի առակաւք և այլաբանութեամբք
ի մարգարէիցն յաղագս նորա ասացեալ եղէն։ Իսկ յետ
գալստեանն Տեառն՝ ի բանիցն Քրիստոսի և յառաքելոցն
նորա ուսեալ, յայտնապէս երևի, եթէ հուր յաւիտենական է
նմա պատրաստեալ, որ ինքեանն կամաւք ի բաց եկաց ա-
պաստամբեալն յԱստուծոյ։ Եւ ամենեցուն, ոյք անապաշաւ
կացին մնացին յար յապստամբութեանն, ի ձեռն այսպի-
սեացն մարդկան հայհոյել զայն, որ զդատաստանն ի վերայ
ածէ Տէրն, իբրու ահա դատապարտեալ և զմեղս զիւրոյ
զապստամբութեանն ստեղծչի և արարչի իւրոյ դնել և
ամբաստանել, այլ ոչ իւրում ինքնակամ բարուցն։ Որպէս և
որք անցինն զաւրինաւք, և ապա դատ տալով, պատճառս

դնեն զաւրինադիրն, այլ ոչ զանձինս, այսպէս և սոքա, սատանայական հոգւոմն լիք, բիւր ամբաստանութիւնս մատուցանեն զԱրարչէն մերմէ, և որ հոգին կենաց շնորհեաց և աւրէնս ամենեցուն յարմարականս եդ, և ոչ կամին արդար գոլ զդատաստանսն Աստուծոյ։ Վասն որոյ և այլ զոմն սուտ իմանան անհանճարաբար հայր, որ ոչ հոգայ և ոչ խն|ամ 201r:
տանի ըստ մերոցս, թէ՛ նա և հաճակից է ընդ ամենայն մեղսն։ Քանզի եթէ ոչ դատի Հայրն և կամ թէ ոչ փոյթ է նմա և կամ եթէ հաճեալ է ընդ եղեալ իրսն ամենայն և եթէ ոչ դատի, ամենեքին յանգիտութեանն լիցին և ի նմին համարեալք լիցին վայրի։ Արդ՝ աւելորդ է գալուստն Քրիստոսի և ընդդէմ՝ ոչն դատելն նորա։

Kap. XXVII.

1. «Քանզի եկն քակել զմարդ հակառակ հաւր իւրոյ և զդուստր հակառակ մաւր և զնու հակառակ սկեսրի»[1]. և երկուց էից ի վերայ միոյ մահճաց՝ զմինն առնուլ և զմինն բառնալ թողուլ[2]. և երկուց որ աղան ի միում երկանի, զմինն առնուլ և զմիւսն թողուլ. և ի վախճանի հրաման տալ հնձողացն ժողովել նախ առաջին զորոմունսն և խրձնաբար այրել անշէջ հրոմն և զցորեանն ի շտեմարանս[3]. եւ զգառինսն ի պատրաստեալ արքայութիւնն հրաւիրեալս տանել, իսկ զայծիսն ի յաւիտենական հուրն յղել, զպատրաստեալն ի Հաւրէն սատանայի և հրեշտակաց իւրոց. և զի իսկ բնաւ ամենեքին եկն ի կործանումն և ի յարութիւն բազմաց, ի կործանումն անհաւանիցն նմա, որոց և առաւելագոյն տուգան պատժի քան զՍոդոմացւոցն և Գոմորացւոցն ի դատաստանի սպառնացաւ, և ի յարութիւն հաւատացելոցն և որք
արարին զկամսն Հաւրն [illegible] յեր|կինս[4]։ Արդ՝ եթէ գալուստ 201v.
Որդւոյն նմանապէս ի վերայ ամենեցուն հասեալ, և ընտրողական և որոշողական հաւատացելոցն է և անհաւատից, վասն զի իւրով կամաւքն, որ հաւատայն՝ առնէ զկամսն

1) Մատթ. Ժ. 35: 2) Ղուկ. ԺԷ. 34—35: 3) Մատթ. ԺԳ. 30: 4) Հմմտ. Մատթ. Գ. 12., ԻԵ. 33—34, 41., Ղուկ. Բ. 34 եւ Ժ. 12:

նորա, և իւրով կամաւքն անհաւատն ոչ մերձենայ ի վար-
դապետութիւնն նորա, և ոչ նուաճեալ կամի, երևելի է, զի
և Հայրն նորա զամենեսին նմանապէս արար առանձինն,
բարս առանձինն իւրաքանչիւր ումեք ունելով, և միտս
ազատ, և հայի տեսանէ ի վերայ ամենեցուն և յականէ և
խնամ տանի ամենեցուն, «Զարեգակն իւր ծագելով ի վերայ
չարեաց և բարեաց, և տեղեայ ի վերայ արդարոց և անի-
րաւաց» [1]:

2. Եւ որ ինչ միանգամ զառ ի նայն պահէ զսէր, սո-
ցա զիւրն մատուցանէ հասարակութիւն. և հասարակութիւն
Աստուծոյ է լոյս և կեանք և վայելչութիւն առ ի նմայն
բարեաց: Իսկ որ ինչ միանգամ ի բաց կա և ապստամբ
է ըստ կամաց իւրոց ի նմանէ, սոցա զկամեցեալն յանձանց
զյիւրմէ զմեկուսութիւնն ածէ ի վերայ. քանզի մեկուսու-
թիւն Աստուծոյ մահ է և անջատումն լուսոյ խաւար և ան-
ջատումն Աստուծոյ ի բաց ընկեցումն ամենայն ի նմանէ
տուեցելոց բարեացն: Այդ՝ ոյք ի ձեռն ապստամբութեանն
ի բաց ընկենուլ զյառաջասացեալսն, իբրու զի պակաս են
202r. յամենայն բարեաց, յամենայնի տանջանս հարուածոց գտա-
նին. իբրու զի Աստուած ոչ նախապետաբար զոք դատի,
բայց հետևի այնոցիկ տանջանք դատաստանացն և վասն
պակասիլն յամենայն բարեաց: Բայց յաւիտենականք և ան-
վախճանք են յԱստուծոյ բարիքն, և վասն այսորիկ և պա-
կասութիւնն նոցա յաւիտենական է և անվախճան, իբրու
զի հանապազորդէ լոյսն. որք կուրացուցանեն զանձինս, և
կամ յայլոց կուրացեալք լինին, հանապազորդ պակասեալ են
և հատեալ ի լուսոյն վայելչութենէ, ոչ լուսոյն ի վերայ
հասուցեալ նոցա զայն, որ ի կուրութենէ պատուհասն, այլ
նորին ինքն կուրութեանն ածեալ ի վերայ զդժնդակութիւնն:
Եւ վասն այսորիկ ասէր՝ «Որ հաւատայ յիս, ոչ դատեալ
լինի և ոչ որոշեալ և խտրեալ, այսինքն է՝ ոչ անջատանի
յԱստուծոյ, քանզի միաւորեալ է ի ձեռն հաւատոյն ընդ
Աստուած: Իսկ որ ոչն հաւատայ, ասէ, ահա դատեալ է, զի
ոչ հաւատաց յանուն Միածնի Որդւոյն Աստուծոյ, այսինքն
է՝ ի բաց որոշեաց զինքն յԱստուծոյ, ինքնակամ բարուք:

---

1) Մատթ. Ե 45:

Քանզի սա, ասէ, է դատաստանն, զի լոյս եկն յաշխարհ և
սիրեցին մարդիկ զխաւար առաւել քան զլոյս։ Քանզի ամե-
նայն, որ զչար գործեա, ատէ զլոյսն և ոչ գայ առ լոյսն, զի
մի յանդիմանեսցին գործքն նորա։ | Իսկ որ առնէ զճշմար- 202v.
տութիւնն, գայ առ լոյսն, զի Աստուծով են գործեցեալքն» [1]։

Kap. XXVIII.

1. Արդ՝ վասն զի ի յաւիտենիս յայսմիկ ոմանք ըն-
թանան առ լոյս և ի ձեռն հաւատոցն միաւորեն զինքեանս
ընդ Աստուծոյ, իսկ որք ի բացն կան ապստամբեալք ի
լուսոյն, ի բաց որոշեն զանձինսն յԱստուծոյ, գա Բանն
Աստուծոյ ամենեցուն զյարմարական բնակութիւնն ի վե-
րայ ածելով. այնոցիկ, որ ի լուսին են, առ ի վայելել նոցա
ի նմայցն բարեաց. իսկ որք ի խաւարին, առ ի յընդունել
նոցա ի նմայն դժնդակութենէ։ Եւ վասն այսորիկ ասէ
զյաջմէսն ի վերայկոչել ի Հաւրն արքայութիւնն. իսկ զա-
հեկայսն ի յաւիտենական հուր յղել [2]. քանզի զանձինս
իւրեանց յամենայն բարեացն հատեալ զրկեցին։

2. Եւ վասն այսորիկ առաքեալ ասէ «Փոխանակ զի սէրն
Աստուծոյ ոչ ընկալան, զի ապրեսցին ինքեանք, և վասն
այսորիկ առաքէ նոցա Աստուած ներգործութիւն մոլորու-
թեան, ի հաւատալ նոցա ստութեանն, զի դատեալք որո-
շեսցին ամենեքին, որք ոչ հաւատացին ճշմարտութեանն,
այլ հաճեցան ընդ անիրաւութիւնն» [3]։ Քանզի եկելոյ նորա
իւրովք կամաւք, և զապստամբութիւնն յինքն զլխաւորե-
լոյ, և անձնիշխանութեամբ գործողի, զոր ինչ միանգամ և
կարասցէ, և ի տաճարն Աստուծոյ նստցի, զի իբր Քրիստոսի
նմա երկիրպագցեն մոլորեալքն ի նմանէ, վասն որոյ | և 203r.
յիրաւի ի լիճն արկցի հրոյն [4]։ Իսկ Աստուծոյ ըստ իւրում
յառաջագիտութեանն յառաջագոյն գիտացեալ զամենայն
ինչ և յարմարական ժամանակի զայսպիսին հանդերձեալ
լինել ածեալ, ի հաւատալ նոցա ստութեանն, զի ընտրեսցին
ամենեքին, որք ոչն հաւատացին ճշմարտութեանն, այլ

---

1) Յովհ. Գ. 18—21։ 2) Մատթ. ԻԵ. 34 եւ 41։ 3) Բ. Թեսաղ. Բ. 10—12։ 4) Յայտն. ԺԹ. 20։

հաճեցան ընդ անիրաւութիւնն, որոյ զգալուստն Յովհան-
նէս ի Յայտնութեանն այսպէս զնկոյց. «Եւ զգազանն, զոր
տեսի, նման էր ընձու, և ոտքն նորա իբր զարջոյ և բերան
նորա իբրև զբերան առեւծու։ Եւ ետ նմա վիշապն զզաւրու-
թիւնն իւր և զաթոռն իւր և իշխանութիւն մեծ. և զմի ի
գլխոցն նորա իբրու խողխողեալ ի մահ, և հարուածն մա-
հուն նորա բժշկեցաւ, և հիացեալ զարմացաւ բոլոր երկիր
զհետ գազանին, և երկիրպագին վիշապին, զի ետ զիշխա-
նութիւնն գազանին, ասելով՝ ո՞ է նման գազանիս և ո՞ կարէ
պատերազմ տալ ընդ սմա։ Եւ տուաւ նմա բերան խաւսող
մեծամեծս և հայհոյութիւն. և տուաւ իշխանութիւն նմա
առնել ամիսս քառասուն երկուս. և էբաց զբերանն իւր ի
հայհոյութիւն առ Աստուած, հայհոյել զանուն նորա և
զբնակութիւն նորա, զայնոսիկ, որ յերկինսն բնակեալն են։
Եւ տուաւ նմա իշխանութիւն ի վերայ ամենայն ազգի և
203v. ժողովրդեան և լեզուի և ազին, | և երկիրպագցեն նմա ամե-
նեքին, որ բնակեալն են ի վերայ երկրի, որոյ ոչն են գրեալ
անուննն իւր ի գիրս կենաց գառինն, զենեցելոյ ի հիմնար-
կութենէ աշխարհի. որ ունի ունկն լուիցէ. որ ի գերութիւն
երթայ, որ սրով սպանանէ՝ պարտ է նմա սրով մեռանիլ։
Իսկ յորում գոյ համբերութիւն և հաւատ սրբոց» [1]։ Եւ ապա
յաղագս պաշտպանին նորա, զոր և սուտ մարգարէն կոչէ,
«Խաւսէր ասէ, իբրև զվիշապ, և զիշխանութիւն գազանին
զառաջնոյ զամենայն առնէ առաջի նորա. և առնէ զերկիր և
զբնակիչսն ի սմա. զի երկիրպագցեն գազանին առաջնում,
որոյ բժշկեցաւ վէրք մահուն նորա։ Եւ առնէ նշանս մեծա-
մեծս, զի և հուր առնիցէ յերկնէ իջանել յերկիր առաջի
մարդկան, և մոլորեցուցանէ զբնակիչս երկրի» [2]։ Եւ զի մի
ոք զնայ զայս աստուածական զաւրութեամբն կարծիցէ
առնել զնշանս, այլ մոգական ներգործութեամբն կախար-
դութեան. և ոչինչ են զարմանք, եթէ դիւաց և ապաստամ-
բականացն այսոցն, որ արբանեկեն նմա, ի ձեռն նոցա
արասցեն նշանս, որով մոլորեցուսցէ զբնակիչսն երկրի։
«Եւ կերպարան, ասէ, հրամայեսցէ լինել գազանն, և հոգի
տացէ պատկերին, մինչ զի խաւսել պատկերին. և որք ոչն

1) Յայտն. ԺԳ. 2—10: 2) Յայտն. ԺԳ. 11—14:

երկիրպագանեն նմա, արասցէ սպանանիլ. և գիծ ի վերայ
ճակա|տին և ի վերայ ձեռին աջոյ արասցէ տալ, զի մի ոք 204r.
կարասցէ գնել և կամ վաճառել, եթէ ոչ որ ունի զգիր զա-
նուան զգազանին և կամ զթիւ անուան նորա, և գոլ զթիւն
վեց հարիւր վաթսուն և վեց, որ է հարիւրակք վեց և
տասնեակք վեց և միակք վեց»[1]. ի գլխաւորութիւն ամե-
նայնի ի վեց հազարսն ամսն եղելոյ ապստամբութեանն:

3. Քանզի որքան աւուրբք եղև աշխարհս, այսքան հա-
զարամաւք յանդ ելանէ. և վասն այսորիկ ասէ գիր Լինե-
լութեանն. «Եւ կատարեցան երկինք և երկիր և ամենայն
զարդ նոցա: Եւ կատարեաց Աստուած յաւուրն վեցերորդում
զգործսն իւր, զոր արար, և դադարեաց Աստուած յաւուրն
եւթներորդում յամենայն գործոցն, որոց արար»[2]: Եւ է սա
յառաջ եղելոցն պատմութիւն, որպէս եղև, և լինելոցն մար-
գարէութիւն. քանզի եթէ աւր Տեառն իբրև զհազար ամք[3],
և ի վեց աւուրս կատարեցան եղեալքն, երևելի է, զի կատա-
րելութիւն նոցա վեց հազարեան ամն է: Եւ վասն այսորիկ
յամենայն ժամանակիս յայսմիկ ստեղծեալ իսկզբանն մարդն
ձեռաւքն Աստուծոյ, այսինքն է Որդւոյն և Հոգւոյն, լինի ըստ
կերպարանի և նմանութեան Աստուծոյ, յարդին ի բաց խո-
տանելոյ, որ է ապստամբութիւնն, իսկ ցորենւոյն ի շտե-
մարանն ի վեր առելոյ, որ է, որք զառ ի յԱստուածն հաւատ
պտուղ բերին: Եւ վասն այսորիկ և նեղութիւն | հարկաւոր 204v.
է, որք ապրինն, զի աւրինակ իմն նրբեալք և բարակացեալք
և զանգիտեալք ի ձեռն համբերութեան ընդ Բանն Աստուծոյ
և արտաշիկացեալք ի ճահք և ի դէպք եղիցին ի թագաւորին
խրախութիւն վայելչութեան, որպէս ասաց ոմն ի մերոցն,
վասն առ ի յԱստուածն վկայութեան դատապարտեալ առ
գազանս, «Ջինք ցորեան Քրիստոսի, և ի ձեռն ժանեաց գա-
զանաց աղացեալ լինիմ, զի մաքուր հաց գտայց Աստուծոյ»:

---

1) Յայտն. ԺԳ. 14—18: 2) Ծննդ. Բ. 1—2: 3) Բ. Պետր. Գ. 8:

Kap. XXIX.

1. Իսկ զպատճառսն հատուցաք յառաջ քան յայսմ ի գիրս, վասն որոյ յանձին կալաւ Աստուած այսմ այսպէս լինել, և ապա ցուցաք, զի ամենեքին այսպիսիքս՝ յաղագս որ ապրի մարդոյն եղև, զանձնիշխանականն իւր հասուցանելով և թխելով առ անմահութիւնն և ի ճահ և ի դէպ զինք առ ի միշտ հնազանդութիւնն Աստուծոյ կազմելով։ Եւ վասն այսորիկ և աշխարհ ընդ մարդոյն ծախեալ մաշի. քանզի ոչ մարդ վասն սորայ, այլ աշխարհս եղև վասն մարդոյն։ Իսկ ազինքն և նոքա, որք ոչն բարձին զաչս իւրեանց յերկինս և ոչ գոհացան զԱրարչէն իւրեանց և ոչ զլոյս ճշմարտութեանն կամեցան տեսանել, այլ զաւրէն ամբաւտից սուզեալք ի խորութիւն անմտութեան, յիրաւի Բանն իբրև «կաթիլ ի դուլէ և իբրև մէտ կշռոյ և իբրև ոչինչ համարեալ
205r. եղև» [1], այսքան պիտանացու եղ|եալ և աւգուտ արդարոցն, որքան պիտանացու լինի ցողունն առ յաճումն ցորենւոյն և յարդն նորա յայրումն, առ ի գործ ոսկւոյ։ Եւ վասն այսորիկ ի վախճանի յանկարծաւրէն միանգամայն առհասարակ աստուստ եկեղեցւոյ ի վեր առելոյ, «Եւ եղիցի, ասէ, նեղութիւն, որպիսի ոչ եղև ի սկզբանէ և ոչ եղիցի» [2]. քանզի սա վերջին մարտ նահատակութեան է սրբոցն, զոր յաղթեալք պսակեսցին զանապականութիւն։

2. Եւ վասն այսորիկ ի գազանն, որ գայն, գլխաւորութիւն լինի ամենայն անիրաւութեան և ամենայն նենգութեան [3]. զի ի նմա միանգամայն և ի մի վայր հոսեալ առհասարակ ընտրեալ և ի մի գումարեալ ամենայն զաւրութիւն ապստամբական, ի հնոցն արկցի հրոյ։ Արդ՝ զուգապէս և կշիռ և անուն նորա ունի զթիւն վեց հարիւր վաթսուն և վեցն, գլխաւորեալ յինքն զայն, որ յառաջ քան զջրրհեղեղն է զամենայն զչարութեանն զխառնուածս ժողովոյն ի հրեշտակական ապստամբութենէն եղեալ։ Քանզի Նոյ էր ամաց վեց հարիւրոց, և ջրհեղեղն եկն ի վերայ երկրի, ջնջելով զյարութիւն երկրի, վասն առ Նոյին ժանգ և խոտան

---

1) Ես. Խ. 15 եւ 17: 2) Մատթ. ԻԴ. 21: 3) Յայտն. ԺԹ. 20:

ազգին, և գլխաւորելով և զ'ի Ջրհեղեղէն զամենայն կռագոր-
ծական մոլորութիւն և զմարգարէ|իցն սպանումն և զջեռու- 205v.
ցումն արդարոցն։ Քանզի ի Նաբուքոդոնոսորայն կանկնեալ
պատկերն բարձրութիւն կանգնոց վաթսուն եղև և լայնութիւն
կանգնոց վեց, վասն որոյ և Անանիա և Ազարիա և Միսա-
յէլ ոչ պագեալ նմա յերկիր, ի հնոցն արկան հրոյն. ի ձեռն
անցելոցն ընդ նոսա մարգարէացան զայն, որ ի վախճանի
ջեռուցումն լինելոց էր արդարոցն, քանզի բոլոր պատկերն
այն նախագաղափարութիւն էր նորա գալստեանն, որ և
յամենեցունց միանգամայն ի մարդկանէ զինքն միայն ար-
ժանի առնէ երկրպագութիւն կրել։ Արդ՝ վեց հարիւրքն
ամքն Նոյի, առ որովք եղև Ջրհեղեղն վասն ապստամբու-
թեանն և կանգնաչափութիւն պատկերին, վասն որոյ ար-
դարքն ի հնոցն արկան հրոյ, զթիւ զանուան նշանակեն
նորա, յոր գլխաւորին վեց հազար ամացն զամենայն ապս-
տամբութիւն և զանիրաւութիւն և զչարութիւն և զսուտ
մարգարէութիւն և զնենգութիւն, վասն որոյ և Ջրհեղեղն
ի վերայ գայ հրոյ։

Kap. XXX.

1. Եւ այսոցիկ այսպէս եղելոց և յամենայն յառաջինի
և հին նախնի աւրինակս թուոյս այսորիկ եղելոց և վկայեն
նոքին այնոքիկ, որ դէմ յանդիման երեսաւք զՅովհաննէ տե-
սին, և բանիս ուսուցեալ զմեզ, զթիւ անուան գազանին
ըստ Ելլադացւոցն | համարոյն ի ձեռն ի նմա գրոցն վեց 206r.
հարիւր կալցի և վաթսուն և վեց, այսինքն է զտասնեակսն
զոյգս հարիւրակացն և զհարիւրեակսն զոյգս միակացն,
քանզի վեցիցն թիւ ի ձեռն ամենեցուն նմանապէս ամբողջ
պահեցեալ՝ զգլխաւորութիւնն զեկուցանէ զամենայն զա-
պստամբութեանն, զայնր, որ ի սկզբանն և զայնս, որ ի
միջին ժամանակս և զայն, որ ի վախճանին եղև. բայց ոչ
գիտեմ, զիարդ յանցեան ոմանք, զհետ երթեալք տգիտու-
թեան, և զմիջինն անգոսնեալ խոտեցին զթիւ զանուան,
յիսուն թիւ ի բաց բարձեալ և փոխանակ վեց տասնեկացն
մի տասնեակ կամեցան գոլ. և այս ի դէպ է, որպէս բազում

անգամս իբր լինել գրական սխալումն յանցանաց եղանել,
վասն զի և գրովքն թիւքն դնին, դիւրապէսք ի գրոյն ի
յովտանն տարածեցելոյ և պարզեցելոյ. և ոմանք անխուզա-
բար անհարց զայս առեալ, ոմանք պարզաբար և անմեղա-
բար և առանց խարդախութեան նմին իբր կրթեցան և ի
վար առին, և ոմանք ըստ անբարեփորձութեան համարձա-
կեցան և յանդգնեցան և անուանս քննել և խնդրել, որ ունի
զսխալեալն և զյանցուցեալ թիւն։ Այլ այնոցիկ, որք պար-
206v. զաբարն և անմեղութեամբ զայսն արարին, դէպ է և թող|ու-
թիւն լինել յԱստուծոյ. բայց որք ըստ սնապարծութեան
որոշեալ սահմանեցին անուանս ներպարունակականս սխա-
լելոյ և յանցուցելոյ թուոյն և զյինքեանցն զհանճարա-
բար իմացեալ անուն որոշեսցեն զոլ նորա հանդերձե-
լոցն գալ, ոչ անփնասք այսպիսիքս ճողոպրեսցեն, իբր զի
զանձինս և զհաւանեալսն իւրեանց խաբեալ պատրեցին։ Եւ
նախ առաջին փնաս՝ վրիպելն ի ճշմարտութենէն և զչէն իբր
զէ կարծել. և ապա զյաւելլոյն և զ՝ի բաց հատելոյ ի գրոցն,
զպատիժ պատուհասին ոչ դուզնաքեայն ընկալելոյ յայս
անկանել հարկ է։ Այսպիսումն և հետևի և միւս ևս այլ ոչ
դուզնաքեա վտանգ տարակուսի, որք ստաբարն յառաջագոյն
առին գիտել զանունն նորա։ Քանզի եթէ այլ ինչ սոքա
կարծեն գիտել և այլ իմն նա ունելով եկեսցէ, դիւրաւ խա-
բեալք պատրեսցին առ ի նմանէ, իբրև զի չև ևս հասելոյ
նորա և մաւտելոյ, զոր պահել և զգուշանալ արժան է։

2. Արդ՝ պարտ և արժան է զայնպիսին շրջել և ու-
սուցանել և ի ճշմարիտն երթեալ եկանել անուանն թիւ,
զի մի ի սուտ մարգարէիցն վայրի կարգեալք համարեսցին.
բայց գիտացեալք հաստատապէս զ՝ի գրոցն զեկուցեալ
թիւն, այսինքն է վեց հարիւր վաթսուն և վեցին, կալ |
207r. մնալ և սպասել նախ առաջին ի տասունս թագաւորու-
թեանն բաժինս, և ապա նոցա իշխեցեալ և տիրեցեալ և
կարծեցեալ նուաճել և հաստատել զիւրեանց իրս և անե-
ցուցանել զիւրեանց զիշխանութիւնն, որ զկնի եկեսցէ իշ-
խանութեանն յանկարծաւրէն թափեալ և յինքն վտարեալ
և պակուցեալ սարսեցուսցէ զյառաջասացեալսն, ունելով
անուն՝ ներպարունակական ի յառաջասացելոյ թուոյն, և զսա
ճշմարիտ գիտել զոլ զգարշն աւերածոյ։ Զայս և առաքեալ

ասէ՝ «Յորժամ ասասցեն խաղաղութիւն և հաստատութիւն,
յայնժամ յանկարծակի նոցա ի վերայ հասցէ սատակումն» [1]։
Իսկ Երեմիայ ո՛չ միայն զյանկարծաւրէնն նորա զ՚ի վերայ
գալն, այլ և զտոհմն նորա, յորմէ գալոցն է, ազդեաց, այս-
պէս ասելով. «Ի Դանա լուիցուք ձայն զերագութեան երի-
վարացն նորա. ի ձայնէ ձիավարութեան վրրջմանն ձիոց
նորա շարժեսցի ամենայն երկիր. և եկեսցէ և կերիցէ զեր-
կիր և զլրութիւն նորա, զքաղաքն և զբնակիչն ի նմա» [2]։
Եւ վասն այսորիկ ոչ համարեալ լինի տոհմս այս ի յայտ-
նութիւնսն ընդ այնոսիկ, որք ապրելոցն են։ Արդ՝ զգու-
շագոյն և հաստատագոյն է և անվտանգ՝ կալ մնալ և անսալ
ելի մարգարէութեանն և վճարման, քան | եթէ հանդիպե- 207v.
ցուցանել և հմայաբար գէտանալ դուզնաքեա և դիպաւոր
անուանս. իբրու զի բազում անուանք կարին գտանիլ, որք
ունին զյառաջասացեալ թիւս, և ոչ նուազ կայ և մնա նոյն
խնդիր։ Քանզի եթէ բազումք են, որ գտանին անուանքն,
որ ունին զթիւն, զո՞ր ոք ի նոցանէն կրիցէ զգեցեալ որ
գայն, խնդրեսցի։

3. Եւ զի ոչ վասն տարակուսի անուանցս, որ ունին զթիւ
զանուանս զայսորիկ, ասեմք զայս, այլ վասն առ ի յԱս-
տուածն երկիւղի և նախանձու ճշմարտութեանն—Եւանթաս
անունդ ունի զխնդրեալ թիւն, այլ ոչինչ յաղագս այսորիկ
մեք վճռեալք հաստատեմք։ Տի՛ նա և Ղատինոս անունդ ունի
զվեց հարիւրով վաթսուն և վեցիցն թիւ. և կարի քաջ ար-
ժանի է հաւատալոյ, վասն զի և վերջին թագաւորութիւնս
զայս ունի զանուն. քանզի Լատինացիք են, որ այժմդ ան-
ցեալ ունին զիշխանութիւն. այլ ոչ այսուիկ մեք մեծամեծս
ինչ փքացեալ խորհիցիմք։ Տի՛ նա և Տիտանդ առաջին վան-
գին ի ձեռն երկուց ձայնաւորաց եչին և ինին գրեցելոյ, ա-
մենեցուն գտելոցն առ մեզ անուանց հաւատարմագոյն է և
հաւանելի, և քանզի զյառաջասացեալ թիւն ունի յինքեան,
և գրոց և վեցից, իւրաքանչիւր ուրուք վանգի յերից գրոցս
բաղկացելոյ, և հին | է և նախնի և զատեալ և որոշեալ մե- 208r.
կուսի. քանզի ոչ ոք, որ ի մերում ժամանակիս թագաւորե-
ցին, կոչեցաւ Տիտան, և ոչ որ միաբանական ժողովրդոց եր-

1) Ա. Թեսաղ. Ե. 3։ 2) Երեմ. Ը. 16։

կըրպագութիւն ընկալան կռոց առ Ելլադացիսն և առ Բար-
բարոսս ունի զանունս զայս. և անքանչելի թուի բազմաց գոլ
անունս, մինչ զի և արեգակն Տիտան կոչիլ յայնցանէ, որ
այժմդ անցեալ ունին զիշխանութիւն. և երևեցուցանէ պա-
տիժ պատուհասի իմն և վրէժխնդրութիւն ի վերայ ածե-
լոյ պարունակէ, զոր ինչ նա պատճառեսցէ վշտացելոցն
վրէժխնդրութիւն առնել. և այդպէս միւս ևս աւրինակ
թագաւորական, տի՛ նա առաւել գոռոզական է անունն։
Արդ՝ այսքան ունելով հաւանութիւն անուանն, մինչ զի
ի բազմաց ակնկորել մեզ և պատկառել, և մի գուցէ
Տիտանն արդեաւք, որ գալոցն է, կոչեսցի, մեք ոչ ի վը-
տանգ մատնեալ շտապեսցուք ի նմա, և ոչ դարձեալ հաս-
տատաբար հրաման տամք զայս ունել նմա զանուն, գիտա-
ցեալք, քանզի թէ պարտ և արժան էր յայտնի երևելապէս
յարդեան ժամանակիս քարոզիլ անուան նորա, ի ձեռն նորա
ասացեալ լինէր, որ և զյայտնութիւնն ետես։ Քանզի ոչ յա-
ռաջ բազում ինչ ժամանակաւք տեսաւ, այլ գրեթէ առ մե-
208v. *րով դարուս, առ կատարածաւ Դոմետիանոսի իշխանու-*
թեանն։

4. Բայց այժմ զթիւ անուանն ազդեաց, զի զգուշա-
ցուք ի նմանէ, և եկեալ նորա՝ զի գիտիցեմք որ էն. բայց
զանունն լռեալ դադարեաց զի ոչ է արժան յայտնի հրա-
չակել ի Հոգւոյն Սրբոյ։ Քանզի եթէ հռչակեալ էր ի նմանէ,
թերևս բազում ժամանակս կայր։ Իսկ այժմ՝ վասն զի «էր և
ոչ է, և ելանէ ի վեր յանդնդոցն և ի կորուստ երթայ»[1]*,*
իբրու թէ ոչ իսկ բնաւ ամենևին եղելոյ նորա, և ոչ անունն
յայտնի հռչակեցաւ, քանզի չէին անուն ոչ հռչակեալ քա-
րոզի։ Եւ ի վերայ հասեալ սորա և յարձակեալ յամենայն աշ-
խարհիս թագաւորութեանն՝ ամաւք երիւք և ամսաւք վեց, և
ղինքն նստուցեալ յԵրուսաղէմեան տաճարին, եկեսցէ Տէր
յերկնից ի վերայ ամպոց, փառաւք Հաւր, և զնա և զհնազան-
դեալսն և զլուեալսն նմա ի լիճն հրոյ առաքելով, և ածելով
ի վերայ արդարոցն զարքայութեանն ժամանակ, այսինքն է
զհանգիստն զեւթներորդ աւրն, զսրբեալն, և հաստուցանելով
Աբրահամու զխոստման ժառանգութիւն, յորում արքայու-

1) Յայտն. ԺԷ. 8:

թեանն Տէրն ասէ՝ «Բազումք յարեւելից և յարեւմտից եկեալ
բազմեսցին ընդ Աբրահամու և Սահակայ և Յակովբայ [1]։

Kap. XXXI.

1. Վասն զի ոմանք, որ թուին ուղղապէս հաւատալ,
զանցուցանեն | զդասս արդարոցն առաջատութեան, և զար- 209r.
դարումն առ ի յանապականութիւն կրթութեան ոչ գիտեն,
ընդդիմութիւն աներաժշտութեան ուսումն ունին, այլ աղան-
դական։ Քանզի այլաղանդքն անգոսնելով զստեղծուած Աս-
տուծոյ և ոչ ընդունելով զփրկութիւն մարմնոյն իւրեանց,
անգոսնեն և զխոստումն Աստուծոյ, զբոլոր զանց առնեն
զԱստուծով, խորհելով միանգամայն ընդ մեռանելն իւրեանց,
ասեն գեր ի վերոյ երթալ ելանել երկնից և զնովիմբ իսկ
զԴասարարաւ Արարչաւն, և երթալ առ մայրն և կամ առ յին-
քեանց սուտ իմացեալ Հայրն։ Արդ՝ որք զբոլորն անգոսնեն
և զյարութիւնն, որքան իւրեանց գալ էր, ի բաց բառնան
զայն ի միջոցէ, զի՞նչ զարմանալի է, եթէ ոչ զդաս յարու-
թեանն գիտեն, ոչ կամեցեալք ընդ միտ ածել և իմանալ, զի
եթէ այս այսպէս էր, որպէս ասենն, ինքն իսկ Տէր, յոր ասենն
հաւատալ, ոչ ի ձեռն երից աւուրց արարեալ էր զյարութիւնն,
այլ ի վերայ խաչին զոգիսն արտաշնչացեալ՝ դէպ ուղեղ եր-
թեալ գնացեալ էր ի վեր, թողեալ զմարմինն յերկրի։ Արդ՝
այժմ երիւք աւուրբք անդ շրջեցաւ, ուր էինն, որք վախճա-
նեցանն, որպէս մարգարէն ասէ յաղագս նորա. «Յիշեաց Տէր
զսուրբսն, զմեռեալսն նորա, զյառաջ ննջեցեալսն ի հող
երկրի և էջ | առ նոսա՝ ի փրկել զնոսա, յարեցուցանել 209v.
զնոսա»։ Եւ ինքն իսկ Տէր՝ «Որպէս, ասէ, և Յովնանն յո-
րովայնի կէտոսին երիս աւուրս և երիս գիշերս, այսպէս
եղիցի Որդի Մարդւոյ ի սիրտ երկրի» [2]։ Այլ և առաքեալն
նորա ասէ, թէ «Ելն զի՞նչ է, եթէ ոչ՝ զի էջ ի ստորինս
երկրի» [3]։ Զայս և Դաւիթ ի նա մարգարէանալով ասաց՝ «Եւ
փրկեցեր զանձն իմ ի դժոխոց ներքնոց» [4]։ Եւ յարուցեալ
յերրորդում աւուրն, յառաջնումն տեսեալ զնա Մարիամու և

1) Մատթ. Ը. 11: 2) Մատթ. ԺԲ. 40: 3) Եփես. Դ. 9։
4) Սաղմ. ՁԵ. 13:

երկիր պագեալ, ասաց՝ «Մի՛ մերձենար յիս, քանզի չև ևս
ելեալ եմ ես առ Հայրն իմ, այլ գնա՛ առ աշակերտսն և ասա՛
ցնոսա՝ ելանեմ առ Հայր իմ և առ Հայր ձեր» [1]։

2. Արդ՝ եթէ ինքն Տէրն զկարգ վախճանեցելոցն պա-
հեաց, զի եղիցի նախածին մեռելոց և շրջեցեալ երիս աւուրս
ի ստորինս երկրի, յետ այսորիկ յարուցեալ մարմնաւոր, մինչ
զի և զտիպս բևեռացն ցուցանել աշակերտացն [2], *այնպէս*
ապա ել առ Հայրն, զիա՞րդ ոչ ակնկորեն, որք ասենն զդժոխս
գոլ զըստ մեզս աշխարհ, իսկ զներքին մարդն իւրեանց թո-
ղեալ աստ զմարմինն՝ ի գեր ի վերոյն երկին երթեալ ելա-
նել տեղի։ Քանզի Քրիստոսի ի մէջ ստուերի մահու մնա-
ցելոյ [3], *ուր հոգիք վախճանեցելոցն էին, և ապա մարմնա-*
ւորապէս յարուցեալ, և յետ յարութեանն վերացեալ | յայտ-
210r. *նապէս, վասն զի և աշակերտացն իւրոց, վասն որոց և*
զայսն գործեաց Տէրն, անձինքն երթան յաներևելին մեզ
ի դժոխոց տեղի, յորոշեալ սահմանեալն իւրեանց յԱստու-
ծոյ, և անդ մինչև զյարութիւն գնան շրջին, կալով մնալով և
սպասելով յարութեանն, և ապա ընկալեալք զմարմինսն և
ամբողջ յարուցեալք, այսինքն է՝ որպէս և Տէրն յարեաւ,
այսպէս եկեսցեն յերեսս Աստուծոյ։ «Քանզի ոչ ոք է աշա-
կերտ առաւել քան զվարդապետն. և կազմեալ և յարդարեալ
ամենայն եղիցի որպէս վարդապետն իւր« [4]*։ Արդ՝ որպէս*
վարդապետն մեր ոչ անդրէն վաղվաղակի ի բաց ուռուցեալ
անց գնաց, այլ եկաց մնաց՝ անսացեալ որոշեցելումն ի Հաւ-
րէն ի յարութեանն իւրոյ ժամանակի, որ և ի ձեռն Յովնանու
յառաջագոյն ազդեցաւ, այսինքն է յետ երից աւուրց յարու-
ցեալ վերացաւ, այսպէս և մեք կամ մնալ և անսալ պար-
տիմք յԱստուծոյ որոշեցելոյ յարութեանն մերոյ զժամանակն
յառաջագեկուցելումն ի մարգարէիցն, և ապա այսպէս յարու-
ցեալք վերանիլ, զորս միանգամ Տէր յայս արժանիս արասցէ։

---

1) Յովհ. Ի. 17:   2) Յովհ. Ի. 20 եւ 27:   3) Սաղմ. ԻԲ. 4:
4) Ղուկ. Զ. 40:

Kap. XXXII.

1. Արդ՝ վասն զի դեգեւեալ դըդուին ոմանք բարւոք
յաղանդացն յարձանաց, ոչ գիտելով զտնաւրէնութիւնսն Աս-
տուծոյ և զխորհուրդ արդարոցն յարու|թեան և արքայու- 210v.
թեան, որ է առհաւատչեա առաջաձանապարհ անապականու-
թեան, ի ձեռն որոյ արքայութեան արժանի եղեալքն
պատգահիկ պատգահիկ ընդելանին տանիլ յԱստուած։ Հար-
կաւոր է ասել յաղագս սորայ, զի պարտ և արժան է զար-
դարսն նախ առաջին նոցա ի վերայ աշխարհիս այսորիկ
նորոգեցելոյ սորա յերևմանէն Տեառն յարուցեալ՝ անդրէն
առնուլ զհատուցումն խոստման ժառանգութեանն, զոր
Աստուած խոստացաւ հարցն, և թագաւորել ի նմա, և ապա
այսպէս ամենեցուն լինել ընտրութիւն դատաստանի։ Քանզի
յորում աշխարհի տաժանեալք տառապեցան ամենապատիկ
աւրինակաւք ընդ փորձ հանդէսի անցեալք համբերութեամբ,
իրաւացի է և արժանաւոր ի սմա զպտուղն ընդունել նոցա
զհամբերութեանն. և յորում աշխարհի սպանան վասն առ ի
յԱստուածն սիրոյ, ի նմին կենագործիլ. և յորում աշխարհի
ծառայութիւն կրեցին, յայսմ թագաւորել նոցա։ Քանզի մեծ
և փարթամ է ամենայնիւ Աստուած և ամենայն ինչ է նորա։
Արդ՝ պարտ և արժան է և նմին ինքն աշխարհիս անդրէն
զկազմումն յարդարութեանն ընդունել յառաջինն՝ անխափան
ծառայել արդարոցն։ Եւ զայս առաքեալ արար երևելի, յառ
Հռովմայեցիսն այսպէս | ասելով. «Քանզի ակնկալութիւն 211r.
աշխարհիս յայտնութեան Որդւոյն սպասէ. քանզի ընդու-
նայնութեան աշխարհս հնազանդեցաւ, ոչ կամաւ, այլ վասն
այնր, որ հնազանդեցոյցն յուսով. քանզի և նոյն ինքն աշ-
խարհս ազատեսցի ի ծառայութենէ ապականութեան՝ յազա-
տութիւն փառաց Որդւոյն Աստուծոյ» [1]։

2. Արդ՝ այսպէս և խոստումն Աստուծոյ, զոր խոստա-
ցաւն Աբրահամու, հաստատուն կա մնա, քանզի ասաց նմա
Աստուած՝ «Համբարձ զաչս քո և տես ի տեղւոջէդ, ուր
այժմ դուդ ես, ի հիւսիսի և ի հարաւ, յարևելս և ի ծով. զի

---

1) Հռովմ. Ը. 19—21:

զամենայն երկիրդ, զոր դուդ տեսանես, քեզ տայց զդա և
զաւակի քո մինչև յաւիտեան»[1]: Եւ դարձեալ ասէ ցնա՝
«Արի՛, անց գնա՛յ յերկրի լայնութիւն սորա և յերկայնու-
թիւն, զի քեզ տաց զսա»[2]: Եւ ոչ էառ ի սմա ժառանգու-
թիւն և ոչ քայլ մի ոտին, այլ միշտ աւտար և պանդուխտ
ի սմա եղև[3]: Եւ յորժամ վախճանեցաւ Սառայ կինն նորա,
կամեցան նմա Քետացիքն ձրի տալ տեղի, զի թաղեսցէ
զնա. ոչ կամեցաւ առնուլ, այլ գնեաց շիրիմ չորեք հարիւր
քանքար արծաթոյ տուեալ լաւի Եփրոնիա Սահառեանցն
Քետացւոյ[4], կալով մնալով և անսալով խոստմանն Աստուծոյ,
և ոչ կամեցեալ համարել ընդունել ի մարդկանէ, զոր նմայն
211v. խոստացաւ տալ Աստուած, այսպէս ասացեալ. | «Զաւակի
քում տաց զերկիրս զայս, ի գետոյն Եգիպտոսի մինչև ի գետ
ի մեծ Արածանի»[5]. և թուեալ համարեցաւ զտասն ազինան՝
զբնակեալսն յամենայն ի վայրիս յայսմիկ: Արդ՝ եթէ խոս-
տացաւ նմա զերկիրն զայնորիկ զժառանգութիւն Աստուած,
և ոչ առ յամենայնի պանդխտութեանն իւրում, զոր պարտ
և արժան էր առնուլ նմա հանդերձ զաւակաւն իւրով, այ-
սինքն է երկեղածովքն Աստուծոյ և հաւատացելովք ի նա ի
յարութեանն արդարոց: Բայց զաւակն նորա է եկեղեցի, ի ձեռն
Տեառն զառ ի նա որդէգրութիւնն ընկալեալ, որպէս ասէր Յով-
հաննէս Մկրտիչ, եթէ «Կարէ Աստուած ի քարանցս յարուցա-
նել որդիս Աբրահամու»[6]: Այլ և առաքեալ ասէ առ Գաղատա-
ցիսն, եթէ «Դուք, եղբա՛րք. ըստ Սահակա խոստմանն որդիք
էք»[7]: Եւ դարձեալ ի նմին երևելապէս ասէ զ՚ի Քրիստոսն հա-
ւատացեալսն անդրէն ընդունել ի ձեռն Քրիստոսի զԱբրահա-
մու զխոստումն, այսպէս՝ «Աբրահամու ասացեալ եղեն, ասէ,
խոստմունքն և զաւակի նորա. ո՛չ ասէ՝ և զաւակաց, իբրու
ի վերայ բազմաց, այլ իբր ի վերայ միոյ. և զաւակի քո, որ
է Քրիստոս»[8]: Եւ դարձեալ վերստին, հաստատելով զասա-
ցեալսն, ասէ. «Որպէս Աբրահամ հաւատաց Աստուծոյ և
համարեցաւ նմա յարդարութիւն, գիտացէք ապա, զի որք
212r. ի հաւատո|ցն, նոքա են որդիք Աբրահամու: Յառաջագոյն

1) Ծննդ. ԺԳ. 14—15: 2) Ծննդ. ԺԳ. 17: 3) Գործք Է. 5 եւ Եբր. ԺԱ. 13: 4) Ծննդ. ԻԳ. 11 ճառ.: 5) Ծննդ ԺԵ. 18: 6) Ղուկ. Գ. 8: 7) Գաղատ. Դ. 28. 8) Գաղատ. Գ. 16:

*տեսեալ և գիտացեալ գրոց, զի ի հաւատոց արդարացուցանէ
զհեթանոսս Աստուած, յառաջագոյն աւետիս ետ, խոստա-
ցեալ Աբրահամու, թէ աւրհնեսցին ի քեզ ամենայն հեթա-
նոսք· ապա ուրեմն՝ որք ի հաւատոցն են, աւրհնին ընդ
հաւատացելոյն Աբրահամու»*[1]*· և սոքա են որդիք Աբրահա-
մու։ Արդ՝ խոստացեալ է Աստուծոյ զժառանգութիւնն երկրի
Աբրահամու և զաւակի նորա· և ոչ Աբրահամու և ոչ զաւակին
նորա, այսինքն՝ որք ի հաւատոցն արդարանան, այժմ առնուն
ի սմա զժառանգութիւն, բայց առցեն ի յարութեանն ար-
դարոց։ Քանզի ճշմարիտ և հաստատուն է յամենայնի Աս-
տուած, և վասն այսորիկ Տէր երանի տայր հեզոց, զի նոքա
ժառանգեսցեն զերկիր»*[2]*։*

Kap. XXXIII.

*1· Եւ վասն այսորիկ՝ ի չարչարանսն գալով, զի աւե-
տիս տացէ Աբրահամու և այնոցիկ, որք ընդ նմայն էին
զբացումն ժառանգութեանն, զոհացեալ ի վերայ բաժակին
և արբեալ ի նմանէ և տուեալ աշակերտացն, ասէր նոցա·
«Արբէք ի սմանէ ամենեքին, քանզի սա է արիւն իմ ուխ-
տին, որ յաղագս բազմացն հեղանի, ի թողութիւն մեղաց։
Բայց ասեմ ձեզ՝ ո՛չ ևս արբից յայսմհետէ յայսմ ծննդենէ
այգւոյ՝ մինչ | ցաւրն ցայն, յորժամ զդա արբից նոր ընդ* 212v.
ձեզ՝ յարքայութեանն Հաւր իմոյ»[3]*։ Ամենայն իրաւք ապա-
քէն ի ժառանգութեան երկրին, զորոյ ինքն նորոգեսցէ և
յարդարեսցէ առ ի պաշտաւն սպասաւորութեան փառաց
Որդւոյն Աստուծոյ, որպէս Դաւիթն ասէ՝ «Որ նորոգէ
զդէմս երկրի»*[4]*։ Խոստացեալ է ըմպել ի ծննդենէ այգւոյ
ընդ իւր աշակերտսն, զերկոսին եցոյց· և՛ զժառանգութիւնն
երկրի, ուր արբցին որ ի ծնունդ այգւոյն, և՛ զմարմնաւոր
յարութիւն աշակերտացն իւրոց։ Քանզի նորոգապէս յա-
րուցեալ մարմինս, սա է, որ և նորոյն կցորդութիւն առնու
ըմպելւոյ։ Քանզի ոչ ի վեր ի գեր ի վերոյն տեղւոջ ելով
նորա հանդերձ աշակերտաւքն կարի իմանիլ ըմպելով զայգ-*

1) Գաղատ. Գ. 6—9։ 2) Մատթ. Ե. 5։ 3) Մատթ. ԻԶ. 27—29։ 4) Սաղմ. ՃԳ. 30։

ւոյն ծնունդ, և ոչ դարձեալ անմարմինք են, որք ըմբենն. քանզի մարմնոյ իւր իսկ առանձինն է, և ոչ հոգւոյ, յայդւոյն առեալ զըմպելին։

2. Եւ վասն այսորիկ ասէ Տէր. «Յորժամ առնիցես ճաշ կամ ընթրիս, մի՛ կոչեր զփարթամ բառացիս և մի՛ զբարեկամս և զդրացիս, զի մի՛ փոխանակ կոչեսցեն զքեզ, և եղիցի քեզ այդրէն հատուցումն ի նոցանէն։ Այլ կոչեա՛ց զկաղս, զկոյրս, զաղքատս, և երանելի լիցիս. զի ոչինչ ունին այդրէն հատուցանել քեզ, այլ հատուսցի քեզ ի յարութեանն արդա-
213r. *րոց»* [1]*։ Եւ դար|ձեալ ասէ՝ «Որ եթող ագարակս կամ տունս կամ ազգս կամ որդիս վասն իմ, հարիւրապատիկ առցէ ի յաւիտենիս յայսմիկ, և յայնմ որ գայն՝ զկեանսն յաւիտենից ժառանգեսցէ»* [2]*։ Քանզի ի յաւիտենիս յայսմիկ հարիւրապատիկքն և ճաշքն յաղքատս և ընթրիքն, որ հատուցանին, այսոքիկ են որք ի ներքս յարքայութեանն ժամանակին, այսինքն է յաւուրն եւթներորդում ի սրբեցելումն, յորում դադարեացն Աստուած յամենայն գործոցն, յորոց արարն, որ է ճշմարիտ արդարոցն շաբաթ, յորում ոչ արասցեն զամենայն զտարժանելի և զտառապական ինչ գործ, այլ առաջի եղեալ պատրաստ գտցեն սեղան յԱստուծոյ, խրախ լինելով նոցա ամենապատիկ խրախութեամբ։*

3. Որպէս և Սահակայն պարունակէ աւրհնութիւն, զոր աւրհնեաց զորդին իւր զկրտսերն՝ զՅակովբ. «Ահա, ասէ, հոտ որդւոյ իմոյ իբր հոտ անդւոյ լիոյ, զոր աւրհնեաց Տէր» [3]*, «Եւ անդաստանն աշխարհս է»* [4]*. և վասն այսորիկ յաւել՝ «Տացէ քեզ Աստուած ի ցաւղոյ երկնի և ի պարարտութենէ երկրի և ի բազմութիւն ցորենոյ և գինւոյ. և ծառայեսցեն քեզ ազինք և երկիրպագցեն իշխանք, և եղիցես Տէր եղբաւր քում և երկիրպագցեն քեզ որդիք Հաւր քո։*
213v. *[illegible] լուտայն զքեզ՝ նզովեալ, | և որ բարեխաւսին զքեզ՝ աւրհնեալ լիցի»* [5]*։ Արդ՝ զայսոսիկ եթէ ոչ ոք ընկալցի յասացեալս արքայութեանն ժամանակս, ի բազում հակառակաճառութիւն և ընդդիմաբանութիւն անկցի, որպէս և հրէայքն*

---

1) Ղուկ. ԺԴ. 12—13: 2) Մատթ. ԺԹ. 29 եւ Ղուկ. ԺԸ. 29—30: 3) Ծննդ. ԻԷ 27: 4) Մատթ. ԺԳ. 38։ 5) Ծննդ. ԻԷ. 28—29:

անկեալք՝ յամենայն տարակուսանս մատնեցան։ Քանզի ո՛չ միայն յաստեանս նշդեհութիւն պանդխտութեան Յակովբայ ոչ ծառայեցին նմա հեթանոսք, այլ և յետ աւրհնութեանն ինքն գնացեալ ծառայեաց քեռւոյն իւրում Լիբանու ասորւոյ յամս քսան[1]։ Եւ ո՛չ միայն ոչ եղև Տէր եղբաւրն իւրոյ, այլ և ինքն Եսաւ եկիր էպագ, յորժամ դարձեալ գայր ի Միջագետաց առ հայրն, և ընձայս բազումս մատոյց նմա և բազմութիւն ցորենւոյ և գինւոյ[2]։ Զիա՞րդ ժառանգեաց ասա, որ վասն եղելոյ յերկրին, յորում բնակէր, սովոյն, յԵգիպտոս փոխեցաւ, հնազանդեալ այնմ, որ յայնժամն Թագաւորէրն Եգիպտոսի, Փարաւոնի[3]։ Արդ՝ ասացեալ աւրհնութիւնս յարքայութեան անհակառակաբար երթեալ անցանէ ժամանակս, յորում թագաւորեսցեն արդարքն՝ յարուցեալ ի մեռելոց, և ի ձեռն նորին յարութեան պատուեալք և յարգեալք յԱստուծոյ. յորժամ և արարածս՝ ազատեալ և նորոգեալ, բազմութիւն ի վեր տուեալ բուսուսցէ ամենազան |
կերակրոց՝ ի ցաւղոյ երկնի և ի պարարտութենէ երկրի. 214r.
որպէս ծերունիքն յիշեն, որք զՅովհաննէս զաշակերտն զՏեառն տեսին, լսել ի նմանէ յաղագս ամանակացն այնոցիկ, զոր ուսուցանէր Տէր և ասէր. «Եկեսցեն աւուրք, յորս որթք բուսուսցեն ըստ միոյ միոյ բիւրս ուռս ունելով, և ի միում միում ուռս՝ բիւրս արմկունս, և իւրաքանչիւր արմկան՝ բիւրս շառաւեղս, և իւրաքանչիւր շառաւեղացն՝ բիւրս ողկոյզս, և իւրաքանչիւր ողկոյզս՝ բիւրս պտուղս, և իւրաքանչիւր ոք պտուղ ճմլեալ տալ քսան և հինգ ճաշակս գինւոյ։ Եւ զի բուռն հարեալ զսուրբ ողկուզէ ուրուք, այլ ողկոյզ գոչեսցէ, ես լաւագոյն եմ, զիս ա՛ռ, ինև զՏէր աւրհնեա։ Նոյնպէս և հատն ցորենւոյ բիւրս բուսուցանել հասկս, և իւրաքանչիւր հասկ՝ բիւրս ունելով հատս, և իւրաքանչիւր հատ հինկ կապիճս նաշիհ տալ մաքուրս։ Եւ այլք ամենայն պտղաբերք ծառք և սերմանք և բանջարք ըստ համեմատութեան այսոցիկ կարգաբար։ Եւ ամենայն կենդանի անասունք կերակրովքս այսուիկ ի պէտս վարեցեալք, որք յերկրէ առեալ լինին, խաղաղականք առ միմեանս և

1) Ծննդ. ԼԱ. 41։ 2) Ծննդ. ԼԴ. 3: 3) Ծննդ. ԽԶ. 1 շար.:

միաբանք և համբոյրք լինել, և հնազանդեալք մարդկան
ամենայն հնազանդութեամբ»։

4. Զայսոսիկ և Պապիաս, Յովհաննու աշակերտ լսողն,
214v. և Պաւղի|կարպոսի ընկերն եղեալ, հին այր, գրով վկայէ
ի չորրորդում գիրսն իւրում, քանզի են նորա հինգ գիրք
շարադասեալք, և յաւել՝ ասելով, եթէ «Այսոքիկ հաւատա-
րիմք են հաւատացելոցն։ Քանզի և Յուդայի, ասէ, մատնչին՝
ոչ հաւատացելոյ և հարցելոյ, իսկ ե՞րբ այսքանքս արդիւնք
ի մարդկանէ գործեսցին, ասել Տեառն՝ Տեսցեն, որք եկես-
ցենն յայսոսիկ»։ Արդ՝ զժամանակս զայսոսիկ մարգարէա-
նալով Եսայի, ասէ. «Եւ արածեսցի գայլ ընդ գառին, և ինձ
մակաղեսցի առ ուլոյ, և որթ և զուարակ և առիւծ միանգա-
մայն ճարակեսցին, և մանուկ փոքր ժողովեսցէ զնոսա։ Եւ եզն
և արջ միանգամայն արածեսցին, և միանգամայն մանկունք
եղիցին նոցա. և առիւծ և եզն կերիցեն յարդ, և մանուկ տղա
ի ծակ իժից և ի կաղաղ ծնընդոց իժից ձեռն արկցէ և ոչ
կարասցեն չար առնել, և ոչ բնաւ իսկ կարասցեն կորուսա-
նել զոք ի լեառն սրբութեան իմոյ»[1]։ Եւ դարձեալ զնոյն
զայսոսիկ գլխաւորելով, ասէ. «Յայնժամ ժամանակի գայլ և
գառինք ճարակեսցին միանգամայն, և առիւծ իբր զեզն
կերիցէ յարդ, և աւձ զհող իբրև զհաց. և ոչ մեղիցեն
և ոչ արասցեն վնաս ի լերինս սրբութեան իմոյ, ասէ Տէր»[2]։
215r. Բայց ոչ անգէտ եմ, զի ոմանք զայսոսիկ ի գազանա|ձևս և
ի գազանաբարոյս և ի զանազան ազանց և բազմապատիկ
իրաց գործոց հաւատացեալս և յետ հաւատալոյն միաձայնս
և միաբանս արդարոցն ձեռնարկեն ասելով։ Այլ զի թէպէտ
և այժմ այս լինի ի վերայ մարդկան, ի բազմապատիկ ազանց
ի մի կամս հաւատոց եկեցելոց, ոչինչ նուազ եղիցի յարդա-
րոցն յարութեան ի վերայ կենդանեաց անասնոցն, որպէս
ասացեալ է. քանզի մեծ է ամենայնիւ Աստուած։ Եւ պարտ և
և արժան է աշխարհիս յիւրն անդրէն հաստատեցելոյ լսել և
զբան առնել և հնազանդել գազանացս ամենայնի մարդոյ,
և յառաջինն յԱստուծոյ ի տուեալն անդրէն երթեալ ելանել
կերակուր, որպէս յառաջ քան զտարալսութիւնն հնազան-

1) Ես. ԺԱ. 6—9։ 2) Ես ԿԵ. 25։

դեալ էր Ադամայ, զպտուղ երկրի ուտելով նոքա։ Եւ մանա-
ւանդ զի այժմ ոչ գոյ ցուցանել զառիւծ յարդիւ կերակրիլ։
Եւ այս նշանակէ զմեծութիւնն և զպարարտութիւն պտղոցն։
Քանզի եթէ առեւծ կենդանիդ յարդիւ կերակրեսցի, քանի՞
ինչ և կամ ո՞րպիսի ինքըն ցորեանն լիցի, որոյ յարդն ի
կերակուր յարմարեսցի առեւծուց։

Kap. XXXIV.

1. Եւ ինքն Եսայի երևելապէս զեկոյց զայսպիսի զու-
րախութիւն ի յարութեանն արդարոցն, զի լինելոց է, այս-
պէս ասելով. «Յարի|ցեն մեռեալքն, և կանգնեսցին, որք ի 215v.
գերեզմանսն են, և ուրախ լիցին յերկրի քո։ Քանզի ցաւղն,
որ ի քէն է, բժշկութիւն է նոցա»[1]։ Եւ զնոյն և Եզեկիել
ասէ. «Ահա բանամ զշիրիմս ձեր և հանից զձեզ ի շիրմաց
ձերոց, և մուծից զձեզ յերկիրն Իսրայէլի, և ծանիջիք, զի
ես եմ Տէր, ի բանալն իմ զգերեզմանսն ձեր, ի հանելն ինձ
ի գերեզմանաց զժողովուրդն իմ. և տաց զհոգի իմ ի ձեզ
և կեցջիք, և եդից զձեզ յերկիրն ձեր և ծանիջիք, զի ես եմ
Տէր»[2]։ Եւ դարձեալ սոյն ինքն սա ասէ. «Զայսոսիկ, ասէ
Տէր, ժողովեցից զամենայն Իսրայէլ յամենայն ազանց, ուր
ցրուեցան անդ, և սրբեցայց ի նոսա առաջի ժողովրդոց
ազանցն և բնակեսցեն յերկրի իւրեանց, զոր ետու ծա-
ռայի իմոյ Յակովբայ, և բնակեսցեն ի նմա յուսով և շի-
նեսցեն տունս և տնկեսցեն այգիս, և բնակեսցեն յու-
սով, յորժամ և արարից իրաւունս դատաստանի յամենե-
սին, որք անարգեցինն զնոսա, որք շուրջ զնոքաւք. և ծա-
նիցեն զի ես եմ Տէր Աստուած նոցա և Աստուած հարցն
նոցա»[3]։ Եւ ցուցաք փոքր մի յառաջագոյն, զի եկեղեցի է
զաւակն Աբրահամու։ Եւ վասն այսորիկ տեսցուք, զի ի նո-
րում կտակարանին այսոքիկ եղիցին, որ յամենայն ազանցն
ժողովէ զ՚ի հեթանոսացն զապրեալս՝ ի քարանց յարուցանել
որդիս Աբրահամու։ Եւ Երեմ|իայ ասէ. «Վասն այսորիկ ահա 216r.
աւուրք գան, ասէ Տէր, և ոչ ևս ասասցեն՝ կենդանի է Տէր,
որ եհան զորդիսն Իսրայէլի յԵգիպտոսէ, այլ կենդանի է

---

1) Ես. ԻԶ. 19։ 2) Եզեկ. ԼԷ. 12—14։ 3) Եզեկ. ԻԸ. 25—26։

*Տէր, որ եհան զորդիսն Իսրայէլի յերկրէն հիւսիսոյ և յամե-
նայն գաւառաց, ուր մերժեցան անդր, և անդրէն հաստուսցէ
զնոսա յերկիր իւրեանց, զոր ետ հարց նոցա»* [1]:

*2. Եւ զի աշխարհ ամենայն ըստ կամաց Աստուծոյ
յաճումն և ի զարգացումն եղիցի, զի և այսպիսիս ի վեր տացէ
բուսուցեալ և հաստուսցէ պտուղս, Եսայի ասէ. «Եւ եղիցի ի վե-
րայ ամենայն լերին բարձու և ի վերայ ամենայն բլրոց բարձ-
րացելոց ջուր Թափագնաց, յաւուր յայնմիկ, յորժամ կորի-
ցեն բազումք, յորժամ ընկեցին աշտարակք, և եղիցի լոյսն
լուսնի իբրև զլոյսն արեգական, և լոյսն արեգական եւթնա-
պատիկ, յաւուրն յորժամ բժշկեսցէ Տէր զբեկումն ժողովր-
դեան իւրոյ և զցաւս վիրացն քոց բժշկեսցէ»* [2]: *Իսկ ցաւ
վիրաց է, զոր վիրաւորեցաւ մարդն, ի սկզբան անդ յԱդամ
տարալուեալ, այսինքն է մահ, զոր բժշկեսցէ Աստուած՝ յա-
րուցեալ զմեզ ի մեռելոց և անդրէն հաստուցեալ ի հարցն
ժառանգութիւն, որպէս և Յափեթայն պարունակէ աւրհնու-
թիւն. «Ընդարձակեսցէ Աստուած Յափեթի և բնակեսցէ ի
տունս Սեմա»: Եւ դարձեալ Եսայի ասէ. «Եւ եղիցիս յուսա-*
216v. *ցեալ ի Տէր, և հան|ցէ զքեզ ի բարութիւն երկրի և ջամբեսցէ
քեզ զժառանգութիւն Յակովբայ զհաւր քո»* [3]. *այսինքն է՝
զայն, որ ի Տեառնէ ասացեալ եղև՝ «Երանելիք են ծառայքն
այնոքիկ, զորս եկեալ Տէրն գտցէ արթունս. ամէն ասեմ
ձեզ, զի գաւտի ընդ մէջ ածցէ և բազմեցուսցէ զնոսա և ի
մէջ անցեալ պաշտեսցէ զնոսա: Եւ եթէ եկեսցէ յերեկորին
պահուն, գտցէ այսպէս, երանելիք են, զի բազմեցուսցէ զնոսա
և պաշտեսցէ. և եթէ յերկրորդում և եթէ յերրորդում՝ երա-
նելիք են»* [4]: *Զնոյն զայս և Յովհաննու Յայտնութեանն ասէ,
«Երանելի և սուրբ է, որ ունի մասն ի յարութեանն առաջ-
նում»* [5]: *Եւ զժամանակն զեկոյց Եսայի, յորում այսոքիկն
եղիցին. «Եւ ասացի, ասէ, մինչև յե՞րբ Տէր: Մինչև աւե-
րեսցին քաղաքք՝ առ ի յոչ բնակիլ, և տունք՝ առ ի յոչ գոլ
մարդիկ, և երկիրս լքցի աւերակ: Եւ յետ այսորիկ յերկա-
րեսցէ Աստուած զմարդիկ և մնացեալքն բազմասցին ի վե-
րայ երկրի»* [6]: *Այլ և Դանիէլ ասէ զսոյն. «Եւ Թագաւորու-*

---

1) Երեմ. ԻԳ. 7—8: 2) Ես. Լ. 25—26: 3) Ես. ԾԸ. 14:
4) Ղուկ. ԺԲ. 37—38: 5) Յայտն. Ի. 6: 6) Ես. Զ. 11:

թիւն և իշխանութիւն և մեծութիւն այնոցիկ, որ ի ներքոյ
թագաւորացն երկնի, տուաւ սրբոցն Բարձրելոյ. և թագա-
ւորութիւն նորա թագաւորութիւն յաւիտենական և ամենայն
իշխանութիւնք նմա ծառայեսցեն և հնազանդեսցին»[1]։ Եւ
զի մի յայս ժամ*......|.....«...ցին ի վերա ժողովրդեան իմոյ 217r.
և ոչ ևս լուիցի ի նմա ձայն լալոյ և ձայն աղաղակի, և ոչ
ևս լիցի անդ անտի և ծեր, որ ոչ լցցէ զժամանակ իւր։
Քանզի եղիցի մանուկն հարիւր ամաց, իսկ որ մեռցին մե-
ղաւոր հարիւր ամաց և նզովեալ եղիցի. շինեսցեն տունս և
ինքեանք բնակեսցեն և տնկեսցեն այգիս և ինքեանք կերիցեն
զպտուղս նոցա։ Եւ ոչ շինեսցեն և այլք բնակեսցեն, և ոչ
տնկեսցեն և այլք կերիցեն, քանզի ըստ աւուրց կենաց
փայտին աւուրք ժողովրդեան իմոյ, զերկս գործոց իւրեանց
մաշեսցեն»[2]։

Kap. XXXV.

1. Ապա եթէ ոմանք ձեռնարկեսցին այլաբանել զայս-
պիսիս, ոչ կարասցեն միաբանք և համաձայն միմեանց գտա-
նիլ, և յանդիմանեսցին ի նոցունց ի ճառիցն, որ ասէն զոր
յաւետարանելն «Զքաղաքս հեթանոսաց առ ի յոչ բնակիլ և
զտունս առ ի յոչ գոլ մարդիկ և լքանիլ երկիրս աւերակ»[3]։
Քանզի, ահա, Եսայի ասէ, «Ահա աւր Աստուծոյ, առանց
բժշկութեան սրտմտութեամբ և բարկութեամբ, դնել զեր-
կիրս աւերակ և զմեղաւորս կորուսանել ի սմանէ»[4]։ Եւ
դարձեալ ասէ՝ «Բարձցի ամբարիշտ, զի մի՛ տեսցէ զփառս
Տեառն»[5]։ Եւ յետ լինելոյ այսոցիկ «Յերկարեսցէ, ասէ,
Աստուած զմարդիկ, և մնացորդքն բազմասցին ի վերայ
երկրի և շինես|ցեն տունս և ինքեանք բնակեսցեն, և տըն- 217v.
կեսցեն այգիս և ինքեանք կերիցեն»[6]։ Այսպիսիքս ամենայն
յարդարոցն յարութիւն առանց հակառակութեան և թերա-
բանութեան ասացեալ է, որ լինի յետ գալստեան Նեռինն և
կորստեան ամենայն հեթանոսաց, որք ընդ նովաւ են, յո-

* Ի լուսանցսն՝ «Թուղթ է անկեր»։ Es fehlt hier ein Blatt.

1) Դան. Է. 27· 2) Ես. ԿԵ. 18—23։ 3) Ես. Զ. 11։
4) Ես. ԺԳ. 9։ 5) Ես. ԻԶ. 10։ 6) Ես. Զ 12 եւ ԿԵ. 21։

րում թագաւորեսցեն սուրբքն ի վերայ երկրի՝ աճելով յե-
րեւմանէն Տեառն և ի ձեռն նորա ընդելանին և կրթին տա-
նել զփառս Հաւրն, և զընդ սրբոց հրեշտակացն միաբան
բնակութիւն և զհաստրակութիւն և զմիաւորութիւն հոգևո-
րականացըն, յոր արքայութիւն տարեալք լիցին և հասցեն։
Եւ նոքա, զորս միանգամ Տէրն մարմնով հասեալ գտցէ, որք
կայցեն մնայցեն և սպասիցեն նմա յերկնից և համբե-
րիցեն նեղութեան և ճողոպրիցեն յանաւրինին ձեռաց, սոքա
են, յաղագս որոց մարգարէն ասէ, «Եւ մնացեալքն բազմասցին
ի վերայ երկրի»։ Եւ զորս միանգամ ի հեթանոսաց զայս
յառաջագոյն պատրաստեսցէ Աստուած, ի մնալն բազմանալ
ի վերայ երկրի և թագաւորիլ ի սրբոցն և պաշտաւն տանել
յԵրուսաղէմի, և երևելագոյն ևս յաղագս Երուսաղէմի և ի
նմայն արքայութեան, զեկոյց Երեմիայ մարգարէ· «Շուրջ
218r. հայեա՛ց, տե՛ս, ասէ, յարև|ելըս ցԵրուսաղէմ, և տես զուրա-
խութիւնն զյԱստուծոյ քեզ եկեալ։ Ահա գան որդիք քո,
զորս ի բաց առաքեցերն, գան ժողովեալք յարևելից մինչև
ի մուտս, բանիւ սրբոյն, խնդալով փառաւքն Աստուծոյ։
Մերկացի՛ր, Երուսաղէմ, զպատմուճանն զսգոյ և զչարչարա-
նաց քոց, և զգեցի՛ր զվայելչութիւն զյԱստուծոյն քոյ փա-
ռաց յաւիտեան։ Արկի՛ր զքև զկրկնոցն զյԱստուծոյ արդա-
րութեան, և դի՛ր զխոյրն ի գլուխ քո զյաւիտենական փա-
ռացն, քանզի Աստուած ցուցցէ ի ներքոյ երկնիս ամենայնի
զքոյ զպայծառութիւն լուսոյդ· քանզի կոչեսցի քո անուն
յԱստուծոյ յաւիտեան խաղաղութիւն արդարութեան և փառք
աստուածպաշտութեան։ Արի՛, Երուսաղէմ, և ա՛նց կա՛ց ի վե-
րայ բարձու և շուրջ հայեա՛ց յարևելս՝ ահայ ժողովեալ որ-
դիք քո յարևմտից մինչև յարևելս, բանիւ սրբոյն, խնդալով
և բերկրելով ընդ Աստուծոյ յիշատակն։ Ելին ի քէն՝ հետիք
վարեցեալք ի թշնամեացն, և մուծանէ զնոսա Աստուած առ
քեզ՝ բարձրեալըս փառաւք և զաթոռ թագաւորութեան·
քանզի կարգեաց Աստուած ի վայրանալ ամենայն լերին
բարձու և բլրոց մշտնջենաւորաց, և ձորք լնուլ յարդակու-
մըն երկրի, զի գնասցէ Իսրայէլ զգուշաբար, Աստուծոյ
փառաւք։ Եւ հովանեցան անտառք և ամենայն փայտք անու-
շահոտութեան Իսրայէլի, հրամանաւն Աստուծոյ, քանզի
218v. առաջոյ | երթիցէ Աստուածն Իսրայէլի, ուրախութեամբ լու-

*սոյ փառացն իւրոց, հանդերձ ողորմութեամբն և արդարու-
թեամբ որ յինքենէ»*[1]*։*

2. *Արդ՝ այսպիսիքս ամենայն յոչ դեր ի վերոյն երկնի
կարին իմանիլ, քանզի Աստուած, ասէ, ցուցցէ ի ներքոյ
երկնիս ամենայնի զքո զպայծառութիւն լուսաւորութեանդ,
այլ յարքայութեանն ժամանակ նորոգեցելոյ աշխարհիս ի
Քրիստոսէ և վերըստին շինեցելոյ Երուսաղէմի ըստ ձևոյ
վերինն Երուսաղէմի, յաղագս որոյ ասէ մարգարէն Եսայի՝
«Ահա ի վերայ ձեռաց իմոց նկարեցի զպարիսպդ, և առաջի
իմ ես հանապազորդ»*[2]*։ Եւ առաքեալ առ Գաղատացիսն
նմանապէս ասէ՝ «Իսկ վերինն Երուսաղէմ ազատ է, որ է
մայր մեր»*[3]*. ո՛չ յաղագս մտածութեան յաւիտենի մոլորե-
ցելոյ ասէ զայս, և ո՛չ յաղագս զաւրութեան ուրուք անճա-
ռելոյ և ի բաց մեկնելոյ ի լրութենէս և Պրունիկայ, այլ
յաղագս ձեռացն Աստուծոյ և վերստին նկարեցելոյն Երու-
սաղէմի։ Զոր և զնա իջանելով ի Յայտնութիւնսն էտես Յով-
հան ի վերայ նոր երկրին*[4]*. քանզի յետ արքայութեանն
ժամանակս՝ «Ահա, ասէ, աթոռ մեծ սպիտակ և որ նստէրն
ի վերայ նորա, որոյ ի դիմացն փախեաւ երկիր և երկին և
տեղի ոչ գտաւ նոցա»*[5]*։ Եւ զընդհանուր զբոլոր առհասա-
րակ զյարութեանն և զաւծման այնուհետև պատմէ, տեսա-
նել ասելով «Զմեռեալսն և | զմեծամեծս և զփոքունս։* 219r.
*Քանզի ետ, ասէ, ծով զմեռեալսն զ՚ի նմայսն, և մահ և դժոխք
ետուն զմեռեալս զինքեանս և գիրք բացան. տե՛ նա և կե-
նացն, ասէ, բացաւ գիրք, և զատեալք որոշեցան մեռեալքն
ի գրեցելոցն ի գիրսն ըստ գործսն իւրեանց, և մահ և դժոխ
արկան ի լիճ հրոյն, և գոլ զլիճ հրոյն զերկրորդ զմահն»*[6]*։
Եւ սա կոչեցեալ Գեհեն, զոր Տէրն ասաց հուր յաւիտե-
նական*[7]*։ «Եւ եթէ ոք, ասէ, ոչ գտցի ի գիրս կենացն գրե-
ցեալ, արկաւ ի լիճ հրոյն»*[8]*։ Եւ յետ այսորիկ ասէ՝ «Տեսի
զերկինս նոր և զերկիր նոր. քանզի առաջինն երկին և
առաջին երկիր անցին, և ծով ոչ ևս է։ Եւ զքաղաքն սուրբ,
զԵրուսաղէմ նոր տեսի, զի իջանէր յերկնէ յԱստուծոյ*

1) Բարուք Դ. 36. շար. եւ Ե: 2) Ես ԽԹ. 16: 3) Գաղատ. Դ. 26: 4) Յայտն. ԻԱ. 2: 5) Յայտն. Ի. 11: 6) Յայտն. Ի. 12—14: 7) Մատթ. ԻԵ. 41: 8) Յայտն. Ի. 15։

պատրաստեալ իբր հարսն, զարդարեալ առն իւրում։ Եւ լուայ
ասէ ձայն ի մեծի յաթոռոյն, որ ասէր՝ Ահա խորանն Աս-
տուծոյ ընդ մարդկան, և բնակեսցէ ընդ նոսա, և նոքա ժո-
ղովուրդք նորա եղիցին, և ինքն Աստուած ընդ նոսա եղիցի
նոցա Աստուած։ Եւ ջնջեսցէ զամենայն արտասուր յաչաց
նոցա, և մահ ոչ ևս լիցի, և ոչ սուգ, և ոչ աղաղակ, և ոչ
ցաւք և ոչ ևս եղիցին, վասն զի առաջինքն անցին գնա-
ցին»[1]։ Եւ Եսայի զնոյն ասէ. «Քանզի եղիցին երկին նոր
և երկիր նոր. և ոչ ևս յիշեսցեն զառաջինսն, և ոչ ելցէ ի
219v. սիրտ նոցա, այլ ուրախութիւն և | ցնծութիւն գտցեն ի
նմա»[2]։ Եւ այս է, որ և յառաքելոցն ասացեալ եղև՝ «Անցանէ
ձև աշխարհիս»[3]։ Եւ նմանապէս և Տէրն ասէ՝ «Երկին և եր-
կիր անցցեն»։ Արդ՝ սոցա անցելոցս ի վերայ, նոր երկին
զվերինն Երուսաղէմ ասէ Տեառն աշակերտն Յովհան իջա-
նել, իբրու հարսն զարդարեալ և տուաւ առն իւրում. և զսա
գոլ զխորանն Աստուծոյ, յորում բնակեսցէ Աստուած ընդ
մարդկան։ Այսր Երուսաղէմի կերպարան այն, որ ի վերայ
առաջին երկրին Երուսաղէմն էր, յորում արդարքն յառա-
ջագոյն կրթին և ընդելանին և վարժին զանապականու-
թիւն և յարդարեալք կատարին ի նմա։ Եւ զայս զխորանի
զգաղափարն էառ Մովսէս ի լերինն[4]։ Եւ ոչ մի ինչ ի սոցանէ
այլաբանիլ ոչ կարէ, այլ ամենայն ինչ հաստատուն և ճըշ-
մարիտ, և գոյացութիւն ունի ի վայելս մարդկան արդարոց
յԱստուծոյ եղեալ։ Քանզի որպէս ճշմարտապէս Աստուած է,
որ յարուցանէ զմարդն, այսպէս ճշմարտապէս մարդն յարիցէ
ի մեռելոց, և ոչ այլաբանութեամբ, և որպէս ի ձեռն այսքանցս
ապացուցաք։ Եւ (որպէս) արդարև ճշմարտապէս յարիցէ,
այսպէս և ճշմարտապէս յառաջագոյն կրթեալ վարժեսցի
զանապականութիւն և աճեսցէ և հասեալ զարգասցի ի ներ-
քոյ արքայութեանն ժամանակս, առ ի լինել նմա տանական
220r. և ընդունող Հաւրն փառաց. | և ապա ամենեցուն նորոգա-
գործելոց՝ ճշմարտապէս ի քաղաքն բնակեսցէ Աստուծոյ։
«Քանզի ասաց, ասէ, որ նստէրն յաթոռ փառաց. ահա նոր
առնեմ զամենայն ինչ։ Եւ ասէ՝ գրեա, զի բանքս այս հա-

1) Յայտն. ԻԱ. 1—4: 2) Ես. ԿԵ. 17—18: 3) Ա. Կորնթ.
Է. 31: 4) Ելք ԻԵ. 40:

ւստականք և ճշմարիտք են։ Եւ ասէ ցիս, եղեն»[1]. և ըստ պատեհ յարմարականի ճահուԹեանն։

Kap. XXXVI.

1. Քանզի ճշմարիտ մարդկան եղելոցն ճշմարիտ գոլ պարտ է, և զշրջանս դեգերանացն նոցա, այլ ոչ արտատեղիլ յոչինչսն, այլ յէսն յառաջել։ Քանզի ոչ գոյացուԹիւն և ոչ ենԹակայուԹիւն արարածոցս ապականեալ խանգարի, քանզի ճշմարիտ եւ հաստատուն է, որ բաղկացոյցն զնա, այլ ձեւս անցանէ աշխարհիս այսորիկ[2], այսինքն է յորս յանցանքն եղեն, զի հնացաւ մարդն ի նոսա։ Եւ վասն այնորիկ ձեւս այս առժամանակեա եղեւ, յառաջագոյն գիտացեալ զամենայն ինչ Աստուծոյ, որպէս նախկինն ցուցաք յառաջնումն քան զայսն գիրս, եւ զպատճառս առժամանակեա աշխարհարարուԹեանս, որչափ տանէր, վարդապետեալ հատուցաք։ Եւ անցելոյ ձեւոյս այսորիկ եւ նորոգեցելոյ մարդոյն եւ զարգացելոյ յանապականուԹիւն, մինչ զի ոչ եւս կարեն հնանալ, եղիցի երկին նոր եւ երկիր նոր, ի յորս և նորն յարակա մնա մարդն, միշտ նորոգապէս մերձ կալով և խաւսելով ընդ Աստուծոյ։ Եւ զի միշտ այսոքիկ յար կան մնան անվախճան, | Եսայի այսպէս ասէ. «Զորաւրինակ 220v.
երկին նոր և երկիր նոր, զոր եսն առնեմ, կա մնա առաջի իմ, ասէ Տէր, այսպէս կացցէ զաւակն ձեր»[3]։ Եւ որպէս ծերունիքն ասեն, յայնժամ որք արժանին եղեն երկնին շրջելոյ և բնակուԹեան անդր քեզ երԹիցեն հասցեն, իսկ ոմանք ի դրախտին խրախուԹենէ վայելեսցեն և ոմանք զգեղեցկուԹիւն քաղաքին կալցին, եւ ամենայն ուրեք Աստուած երեւեալ տեսցի, որպէս եւ արժանիք եղիցին, որք տեսանենն զնա։ Եւ գոլ զանջատումն որոշման բնակուԹեանս այսորիկ, որք զհարիւրսն պտուղսն բերցեն և զվաԹսունսն և զերեսունսն[4], որոց ոմանք յերկինս վերացուսցին և ոմանք ի դրախտին շրջին և ոմանք ի քաղաքին բնակեսցեն, և վասն այսորիկ ասել Տեառն ի Հաւրն աւԹեվանս գոլ բազումս»[5]։

---

1) Յայտն. ԻԱ. 5—6։ 2) Ա կորն. Է. 31։ 3) Ես. ԿԶ. 22։ 4) Մատթ. ԺԳ. 8 եւ Մարկ. Դ. 8։ 5) Յովհ. ԺԴ. 2։

*Բայց ամենայնքն Աստուծոյ, որ ամենեցուն զարմարական
բնութիւնն մատուցանէ, որպէս Բանն Աստուծոյ ասէ, ամե-
նեցուն բաժանել յԱստուծոյ Հաւրէ ըստ արժանաւորութեան,
որոց ոք բնաւորեցաւ արժանի կամ եղիցի։ Եւ զայս գոլ
զտաճարն, յորում բազմեցին խրախ լինել կոչեցեալքն ի
հարսանիսն*[1]*։ Զայս գոլ զդաս և զյարդարումն ապրեցելոցն
առեն ծերունիքն, առաքելոցն աշակերտքն, և ի ձեռն այդ-
պիսեաց աշտիճանաց և զի ի ձեռն Հոգւոյն յառաջատէ յՈր-
221r. դին և ի ձեռն Որդւոյն ելանէ առ Հայրն. | Որդւոյ այնուհե-
տեւ տեղի տւեալ և ընձեռեալ Հաւրն զգործն իւր, որպէս
և յառաքելոյն ճառեցաւ, եթէ «Պարտ և արժան է թագա-
ւորել Նմա, մինչև դիցէ զամենայն թշնամիսն ընդ ոտիւք Նորա
Աստուած. յետին թշնամին խափանի մահ»*[2]*։ Քանզի արքա-
յութեանն ժամանակս արդար մարդն ի վերայ երկրի ելով,
մոռասցի այլ զմեռանելն։ «Քանզի յորժամ ասասցէ, ասէ,
եթէ ամենայն ինչ հնազանդեալ է, բայց ի հնազանդողին
Նմա զամենայն, զի եղիցի Աստուած ամենայն յամենայնի»*[3]*։
Արդ՝ ստուգապէս Յովհաննէս յառաջագոյն ետես առաջին
զարդարոցն յարութիւն և զյարքայութեանն երկրի զժառան-
գութիւն, և նուագաբար և մարգարէքն մարգարէացան յա-
ղագս Նորա։ Քանզի զայսոսիկ եւ Տէր ուսոյց, զխառնումըն
բաժակին Նոր յարքայութեանն ընդ աշակերտսն ըմպել խոս-
տանալ*[4]*։ *Եւ դարձեալ ասելով «Եկեսցեն աւուրք, յորում
մեռեալքն, որ ի շիրիմսն են, լուիցեն զձայն Որդւոյն Մարդոյ
և յարիցեն. որք զբարիսն գործեցին, ի յարութիւն կենաց, և
որք զչարն գործեցին, ի յարութիւն դատաստանի*[5]*»։ Առաջինս
յառնել ասելով զբարեացն զգործողս, որ երթանն ի հանգիստ.
ապա այսպէս զայնոսիկ յառնել, որք դատելոցն են։ Որպէս
221v. ունի գիրք Ծննդեանն՝ յանգումն վախճանի յաւի|տենից այ-
սորիկ գոլ զվեցերորդ աւրն, այսինքն է զվեցհազարեան ամն,
և ապա այսպէս զեւթներորդ հանգստեան աւրն, յաղագս որոյ
ասէն Դաւիթ, Այս է հանգիստ իմ, արդարք մտանեն ի սա.
այսինքն է զեւթն հազարեան ամն զարքայութեան զարդա-*

1) Մատթ. ԻԲ. 2 շար.: 2) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 25—26: 3) Ա. Կորնթ. ԺԵ. 27—28: 4) Մատթ. ԻԶ. 29: 5) Յովհ. Ե. 28—29:

րոցն, յորում յառաջագոյն կրթեսցեն զանապականութիւն նորոգեցելոյ աշխարհիս այնոցիկ, որ յայսն պահեցան։ Որպէս և Պաւղոս առաքեալն ասէ՝ ազատիլ զաշխարհս ի ծառայութենէ ապականութեան, յազատութիւն փառաց Որդւոյն Աստուծոյ[1]։ Խոստովանեաց ամենեքումբք այսոքիւք և ի ձեռն ամենեցուն մի և նոյն Աստուած Հայր ցուցանի, որ ստեղծ զմարդն, և զժառանգութիւն երկրի խոստացաւ հարցըն, եւ ետ զայս ի յարութեան արդարոց, և զխոստմունսն կատարեաց յՈրդւոջն իւրոյ արքայութեանն, և ապա մատուցանէ զայն հայրաբար, զոր ոչ ակն ետես, և ոչ ունկն լուաւ, և ոչ ի սիրտ մարդոյ անկաւ[2]։ Եւ քանզի մի Որդի է, որ զկամս Հաւրն կատարեաց, և մի մարդկութիւն, յորում կատարին խորհուրդքն Աստուծոյ, զորս ցանկան հրեշտակք յառել հայել[3], ոչ կարացեալ հետախոյզ լինել և հասանել իմաստութեանն Աստուծոյ, ի ձեռն որոյ ստեղծուածն նորա կերպարանակից և մարմնակից Որդւոյն կազմեալ կատարի, զի ծնունդն նորա անդրանիկ Բանին իջցէ յարարածն, այսինքն է ի ստեղծուածն, և տարեալ լիցի ի նմանէ, և արարածն դար|ձեալ տարցի զԲանն, և ելցէ առ նա, զանց առնելով** 222r.
ըստ հրեշտակս, և լինելով ըստ կերպարանի և նմանութեանն Աստուծոյ։*

ԻՐԵՆԻՈՍԻ ԳԻՐՔ ՀԻՆԳ՝ ՅԱՆԴԻՄԱՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԵՂԾՄԱՆ ՍՏԱՆՈՒՆ ԳԻՏՈՒԹԵԱՆՆ։

---

*) Diese Sätze, zwischen zwei Sternchen, fehlen in der lat. Übersetzung.

**) Ի լուսանցսն՝ «Եւ անցանելով»:

1) Հռովմ. Ը. 21: 2) Ա Կորնթ. Բ. 9 հմմտ. Ես. ԿԴ. 4: 3) Ա. Պետր. Ա. 12։

ՎԿԱՅՈՒԹԻՒՆՔ ԻՐԵՆԻՈՍԻ

Ի ԲԱՌԱԳԻՐՍ

ՍՏԵՓԱՆՆՈՍԻ ՌՈՇՔԱՑ ԿԱՄԵՆԵՑԻՈՅ

(Ի շարս գրչագրաց Թիւ Գ.)

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ ԱՆՏՈՆԵԱՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ

ՅՈՐԹԱՔԵՕՅ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՕԼՍՈՅ.

Աղցաւոր—Ա.—Աղցաւոր ասեն զոլ զայսպիսի վկայութիւն։ [IV *54*]։

Այրացեալ—Ա.—Պարտ էր մարդոյն այրացեալ բազմանալ։ [IV *63, 2*]։

Անխուզելի—Ե.—Անխուզելի և անքննելի իմաստութեանն Աստուծոյ։ [*Ցոյց.* Erweis]։

Անկամ—Ե.—Անկամ ոչ եկեալ առ Նա։ [*Ցոյց.* Erweis]։

Անհակաճառ—Ա.—Անհակաճառ և ճշմարիտ ապացոյց։ [IV *11, 5*]։

Անմուրց—Դ.—Որպէս անմուրց և անզուպար հակառալով ընդ այլում։ [V *13, 2*]։

Անշուրջ—Ա.—Միակամք, անշուրջք և անյեղյեղուկք։ [IV *61, 1*]։

Անսաստաբար—Ա.—Անսաստաբար յարձակելով։ [IV *42, 1*]։

Ապաբանեալ—Ա.—Յիմարութիւնս բազումս անկանիլ հարկ է այսպիսի իմն, յոյս ոչ ապաբանեալ աղերսեսցէ, ո՛չ ըստ հաւանականին, ո՛չ ըստ ճշմարտին։ [IV *49, 1*]։

Ապարանութիւն—Դ.—Դստերքն Ղովտայ դիւրագերսք առ ապարանութիւն՝ կարծեցեալ զանձինս իւրեանց լոկ մնալ հարբն։ [IV *48, 1*]։

Ապագովեալ—Դ.—զՈրդին Աստուծոյ ապագովեալ խոցեցին։

Ապագովեմ—Ա.—Զոր ապագովեցին շինողքն, նա եղև գլուխ անկեան։ [IV 58, 1]։

Ապաստանական—Դ.—Եւ ընդ խւրով ապաստանական իշխանութեամբ կամեցեալ արկանել զնա։ [V 24, 4]։

Արագագլոր—Դ.—Քանզի մենաճիւքն կենդանեաց արագագլորք են, և հաստատագոյնք երկաճիւքն։ [V 8, 2]։

Արգելաւորեմ—Ե.—Զչարութիւն նորա սուրբն արգելաւորեաց [Ցոյց. Erweis]։

Արգելաւորութիւն—Ե.—Հետևին գայթմունք, և արգելաւորութիւն ժուժկալութեան։ [Ցոյց. Erweis]։

Արեկ—Դ.—Արեկ մարմինք են տևողք։ [V 10, 1]։

Բարեկենդանութիւն—Ա.—Մի՛ յղփանալ բարեկենդանութեամբ և մի՛ խրախճանութեամբ։ [IV 3, 2]։

Գերադրութիւն—Դ.—Քանզի ոչ բաղդատութիւն, և ոչ գերադրութիւն ընդունելի է այսպիսւոյ։ [IV 4, 1]։

Դաշնակ—Ա.—Արդ դաշնակս երգոցն փրկութեան ասի։ [IV 25, 2]։

Դաշնակապէս—Ա.—Յարմարօրէն և դաշնակապէս նուագս էհար։ [IV 34, 7]։

Դիտեմ—Ե.—Դիտել զերկիրն առաքեաց զնոսա։ [Ցոյց. Erweis]։

Երամօրէն—Ե.—Երամօրէն բնակէին յետ աշտարակին շինութեան։ [Ցոյց. Erweis]։

Երևապէս—Դ.—Ինքնաբաւութեամբ, և երևապէս որպէս այնք, որք և այլն։ [V 26, 2]։

Եօթնոստեան—Դ.—Եօթնոստեան աշտանակն սա է որ զՔրիստոս։ [V 20, 2]։

Զանազանագոյն—Ե.—Զանազանագոյն հանդերձիցն Յովսէփայ։ [Ցոյց. Erweis]։

Թափանցեմ—Ա.—Թափանցէ մինչև ի մեզ լոյսն։ [IV 33, 2]։

Թխեալ—Ա.—Եղիցի մարդն յայսքան հասեալ, և թխեալ։ [IV 61, 2]։

Ինքնաբաւութիւն—Դ.—Ինքնաբաւութեամբ և երևա-

պէս որպէս այնք, որք են ընդ խոտորնակութեամբ բարուցն։ [V 26, 2]։

Ինքնատեսութիւն—Ա.—Զև ևս կարէր մարդ ի ձեռն ինքնատեսութեան տեսանել զԱստուծոյսն։ [IV 49, 2]։

Խարխարեմ—Ա.—Ընդդէմ չարաբարուցն և որք խարխարեն, և եղծանեն զնոսա։ [IV Praef. 1]։

Ծամածուռ—Ե.—Ժանտք են, որք և զայլս ապականեն ծամածուռ վարդապետութեամբն։[Ցոյցք. Erweis]։

Ծորական—Դ.—Ոչ ի հողոյ ստեղծանել զմարդն, այլ ի ծորականէն և ի վիժականէն ասեն։ [V 15, 4]։

Կակազոտ—Ա.—Պարզ լիցի լեզու կակազոտաց և բացցին աչք կուրաց։ [IV 55, 2]։

Կայսրունիք—Ա.—Ոչ ի կայսրունեացն ունին զառ ի պէտսն։ [IV 46, 1]։

Կարճոգի—Ե.—Մխիթարուք կարճոգիք, վհատ մտօք։ [Ցոյցք. Erweis]։

Կետոս—Դ.—Յօնան յորովայն կետոսին ընկլուզեալ։ [V 5, 2]։

Կթոտեալ—Ե.—Զօրացարուք ձեռք լքեալք, և ծունգք լուծեալք, և կթոտեալք։ [Ցոյցք. Erweis]։

Կնասէր—Ա.—Կնասէր էր թագաւորն Սողոմոն։ [IV 42, 3]։

Հայրենակից—Ե.—Ոչ ի հայրենակիցն իւրեանց Քրիստոս ակնածին Հրէայքն։ [Ցոյցք. Erweis]։

Հայրօրէն—Ա.—Տեսանելի է Աստուած յարքայութեան երկնից հայրօրէն։ [IV 34, 5]։

Հաստիչ—Ա.—Զհաստիչն երկնի և երկրի պաշտեմ։

Հեստահաւատ—Դ.—Զհեստահաւատսն պատկառեցուցանէր։ [V 17, 2]։

Հետերթու—Ա.—Զի եղիցի մարդն աշակերտ և հետերթու Աստուծոյ։ [IV 27, 3]։

Հլուութիւն—Դ.—Զ՚ի փայտին տարալսութիւն ի ձեռն փայտին հլուութեան բժշկեալ։ [V 16, 2]։

Հուժկութիւն—Ա.—Գիտելով զփուտ, և զհուժկութիւն վարդապետութեան նոցա։

Մանկացեալ.—Ե.—Մանկացեալ կամք չարութեամբ։ [Ցոյցք. Erweis]։

Մանևոր.—Դ.—Ել արտաքս մեռեալն, կապեալ զոտս և զձեռս մանեւորօք։ [V 13, 1]։

Մեղկումն—Ե.—զԲռնաւորաց մեղկումն ոչինչ վարկանի։ [Ցոյց. Erweis]։

Մնջուկ—Ե.—Ողորմեալ Աստուծոյ Աբրահամու, որ միայն մնջուկ խնդրէր զնա։ [Ցոյց. Erweis]։

Մուրց—Դ.—Եւ որպէս անմուրցք և անգուպարք հակառակելով ընդ այլոց։ [V 13, 2]։

Յանդիմանակաց—Ե.—Յանդիմանակաց զմարդիկ արասցեն Աստուծոյ։ [Ցոյց. Erweis]։

Յեղում—Ե.—Շրջեաց և էյեղ Աստուած զճանապարհ նոցա, մոլորել զնոսա, հարկանելով յանապատին։ [Ցոյց. Erweis]։

Նաւաստել—Ե.—Նաւաստելով և օրինադրելով ի վերայ երկրի։ [Ցոյց. Erweis]։

Շառաւիղ—Ե.—Որթք բուսուսցեն ուռս, և ուռք զարմկունս, և արմկունք զշառաւիղս, և շառաւիղք զողկոյզս։ [Ցոյց. Erweis]։

Շարունակեմ—Ե.—Աստուած շարունակէ զերկայնութիւն սորա։ Շարունակէ զխորս։[Ցոյց. Erweis]։

Շնչաբեր—Դ.—Ձիլք հեննեալք պահեն զանդամս, և է ինչ որ շնչաբեր, և երակք արեան։ [V 3, 2]։

Շրջափոխութիւն—Դ.—Շրջափոխութիւն ձեռց նորա։ [V 13, 3]։

Ուրուական—Ա.—Ոչ միայն ոչ գոլ Աստուածս, այլ և ուրուականս դիւաց։ [IV 38, 2]։

Չարախրատ—Ա.—Ընդդէմ չարաբարուցն և չարախրատիցն։ [IV Praef. 1]։

Չարակնեայ—Դ.—Թէ ոք չարակնեայ ասիցէ զՀայրն։

Չարահաւ—Ա.—Ի բաց կալ ի չարահաւ գործոց։ [IV 24, 1]։

Պախ—Ե.—Աղօթս առնեմ անպախ զհաւատ պահելով։ [Ցոյց. Erweis]։

Պաշտօն—Ա.—Պաշտօն տանել Աստուծոյ։ [IV 46, 3]։

Պարունակական—Ա.—Պարունակական է ամենայն բարեաց լոյսն յաւիտենական։ [IV 64, 3]։

Սէգ.—Դ.—Ոչ շունք, ոչ սէգք... ժառանգեն զարքայութիւն Աստուծոյ։ [IV 43, 1. V 11, 1]։

Սթարեմ—Ե.—Ի վերայ յաւանակի իշոյ նստեալ եմուտ յԵրուսաղէմ, սթարելով և նստելով նմա։ [Ցոյց. Erweis]։

Սոնքանամ—Ա.—Ուսուցանէ մի սոնքանալ, և յղփանալ բարեկենդանութեամբ։ [IV 3, 2]։

Ստուերաբար—Ե.—Ստուերաբար հինքն գրեցին զՔրիստոսէ։ [Ցոյց. Erweis]։

Վանգեմ—Դ.—Վասն բուսն հարկանելոյն, և վանգելոյն զնմանէ։ Նոյն։ Բուսն հարեալք ի նոսա, վանգեալ մեռանին։ [IV 13, 2]։

Վարդապետանոց—Դ.—Վարդապետանոց նոցա յայտնի լինելոց է։ [V Praef.]։

Տարալսեմ—Դ.—Տարալսաք Աստուծոյ, և անհաւանեցաք բանի նորա։ Մեռաւ Ադամ Տարալսեալ Աստուծոյ։ [V 23, 2]։

Տարակարծ—Ե.—Ոչինչ զարմանալի է, և ոչ տարակարծ։ [Ցոյց. Erweis]։

Տժգոհ—Ա.—Եւ ոչ մարդկան անտուստ յինքեանս... ապերախտ և տժգոհ լինել զնմանէ։ [IV 61, 1]։

Տիպ—Ա.—Տպոց և առակաց։ [IV 40, 1]։

Տնօրէն—Ա.—Անգիտելով զՀայրն, և զարքունիսն և զտնօրէնսն նորա։ Նոյն։ Ո՞ արդեօք իցէ հաւատարիմ տնօրէն, զոր կացուսցէ Տէրն ի վերայ գերդաստանի իւրոյ։

Փաղակատարական—Ա.—Ոչ փաղակատարական արդարութեան զթլփատութիւնն ետ Աստուած։ [IV 27, 1]։

Փարթամ—Դ.—Ի ճաշ... մի կոչեր զփարթամ դրացիս և մի զբարեկամս։ [V 33, 2]։

Փորձարան—Դ.—Փորձարան բարուց նորա մարդն եղև [V 24, 4]։

Փրթումն—Ա.—Եւ որքան միանգամ նոքա փրթմամբ տառապանաց չարչարանս կրելով կազմեն... մեք ևս։ [IV 46, 1]։

Փրծանիմ—Դ.—Ոչ ճողոպրեալ փրծաւ Ադամ ի ձեռաց Աստուծոյ։ [V 1]։

ՑԱՆԿ

ՎԿԱՅՈՒԹԵԱՆՑ ՍՈՒՐԲ ԳՐՈՑ

ԾՆՆԴ.

Ա.	3	106
	25	191
	26	9, 26, 154
	28	35
Բ.	1—2	223
	3	161
	7	65, 165, 189
	16	201
	16—17	208
Գ.	1	208
	2—3	208
	4	208
	5	8
	8	193
	9	191
	10	193
	15	146, 202
	19	191
Դ.	7	59, 60
	10	185
Ե.	22 և 24	50
	24	161
Զ.	2 շար.	126
Թ.	5—6	185
Ժ.	գլ.	50
ԺԲ.	3	77
ԺԳ.	14—15	232
	17	232
ԺԴ.	22	20, 24
ԺԵ.	5	24, 25, 27
	6	19, 20, 26
	18	232
ԺԷ.	9—11	49
	17	24
ԺԸ.	1 շար.	26
	14 շար.	104
	24	126
	26	112
	27	50
	31—32	104
	33	104
	35	104
ԻԲ.	1 շար.	19
	6	19
	17	25, 27
ԻԳ.	11 շար.	232
ԻԵ.	23	77
	26	77
	32	78
ԻԷ.	27	234
	28—29	234
ԼԱ.	41	235
ԼԳ.	3	235
ԼԸ.	28 շար.	84
ԽԶ.	1 շար.	235
ԽԹ.	10—12	34

ԵԼՔ.

Ա.	13—14	101
Բ.	21	76
Գ.	6	18

7—8	26, 40
19	99
Թ. 35	98
ԺԱ. 12	100
ԺԲ. 35	100
ԺԴ. 28	95
ԺԷ. 11	108
Ի. 12	33
ԻԳ. 7	88
ԻԵ. 37	201
40	46, 62, 242
ԻԸ. 4	74
ԼԱ. 13	50
ԼԲ. 4	47
6	93
ԼԳ. 2—3	48
11	71
20	68, 74
20—22	72
ԼԴ. 6—7	71

ՂԵՒՏ.

Ը. 7	74
Ժ. 1—2	87
ԺԱ. 2	169

ԹԻՒՔ.

ԺԲ. 8	71
10 և 14	76
ԺԴ. 30	98
ԺԵ. 32 շար.	29
ԺԶ. 15	88
33	87
ԺԸ. 20	29
ԻԱ. 8	14
ԼԵ. 25	28

Բ. ՕՐԷՆՔ.

Դ. 14	52
24	71
Ե. 2—3	51
22	47, 52
24	69
Զ. 4	11, 206
5	206
13	206
16	204, 206
Ը. 3	51, 203
Ժ. գլ.	50
9	29
12	52
16	50
ԺԴ. 3 շար.	169
ԺԶ. 5—6	33
16	59
ԺԸ. 1	29
ԻԸ. 66	34, 198
Լ. 19—20	52
ԼԲ. 1	10
6	34, 105
ԼԳ. 9	29

ՅԵՍՈՒ ՆԱՒԵԱՅ.

Բ. 1	76
Ի. 6	28

Ա. ԹԱԳ.

ԺԲ. 3 շար.	88
ԺԵ. 22	53
ԻԱ. 4 շար.	28

Բ. ԹԱԳ.

Զ. 6	195
ԺԱ. 27	90

ԺԲ.	1 շար.	90

Գ. ԹԱԳ.

Գ.	28	91
Դ.	32 շար.	91
Ե.	գլ. շար.	91
Ը.	27	91
Ժ.	1 շար.	91
ԺԱ.	1 շար.	91
ԺԴ.	10 շար.	87
ԺԹ.	11—12	72

Դ. ԹԱԳ.

Բ.	11	161

ՍԱՂՄ.

Ա.	2	169
Բ.	8	78
Գ.	6	105, 115
Ը.	3	36
ԺԷ.	46	147
ԺԸ.	6	116
ԻԱ.	8	115
	16	71, 115
	19	115
	31	166
ԻԲ.	4	230
ԻԳ.	1	129
	7	116
	9	116
ԼԲ.	1—2	195
ԼԳ.	9	146
	13—15	57
	14—15	124
	17	96
ԼԴ.	9	36
ԼԷ.	12	115
ԼԹ.	7	53
ԽԴ.	3	113
	4—5	114
	8	113
	12	143
	17	19
ԽԷ.	3	15
ԽԸ.	21	17, 148, 168
ԽԹ.	3—4	198
	9—13	54
	14—15	54
Ծ.	18—19	54
ԾԷ.	4—5	148
ԿԸ.	22	115
ՀԵ.	2	114
ՁԱ.	6	9
	6—7	141
ՁԵ.	13	229
Ղ.	11	203
ՂԵ.	1	30
ՂԷ.	1	30
ՂԸ.	1	116
ՃԱ.	25—28	14
ՃԳ.	30	17, 233
ՃԹ.	1	113
ՃԺԵ.	11	131
ՃԺԷ.	22	108
	22—23	123
ՃԻԳ.	8	11
ՃԽԸ.	5	146

ԱՌԱԿ.

Ա.	20—21	200
Գ.	19—20	66
Ը.	15	210
	23—25	66

	27—31	67
ԺԹ.	17	62
ԻԱ.	1	210

ԵՍԱՅԻ.

Ա.	2	11, 147
	8	16
	10	148
	11	54
	15	61
	16	148
	16—18	54
	17—19	124
	22	37
	23	13
Բ.	3—4	120
	17	116
Ե.	12	12
Զ.	1	113
	5	71
	10	98
	11	238, 239
	12	239
Է.	13—14	110
	14	114
	17	81
Ը.	3	114
Թ.	6	114
ԺԱ.	4	108
	6—9	236
	12	108
ԺԴ.	9	239
ԻԵ.	8	177
	9	31
ԻԶ.	10	239
	19	114, 188
ԻԷ.	6	15
ԻԹ.	13	39
Լ.	1	60
	25—26	238
ԼԴ.	4	17
ԼԵ.	3	114
	5—6	114
Խ.	12	63
	15	224
	17	224
ԽԱ.	4	17
ԽԲ.	1	163
	3	72
	5	11, 177
	10	30
	12	30
ԽԴ.	5—7	45
	10—12	17
	19—21	116
	23—24	56
ԽԵ.	7	144, 145
ԽԹ.	16	241
Ծ.	6	115
	8—9	116
ԾԱ.	6	15
ԾԴ.	3	108, 115
	4	114
	7	81, 108, 115
	8	114
ԾԷ.	1	121
	16	178
ԾԸ.	6—9	56
	14	238
Կ.	17	89
ԿԱ.	1	12, 81
ԿԴ.	4	245
ԿԵ.	2	115
	17—18	242

18—23 239
21 239
22 189
25 236
ԿԶ. 2 56
3 61
13 շար. 188
22 243

ԵՐԵՄ.

Ա. 5 190
Բ. 19 137
Դ. 22 13
Ե. 8 148, 168
Զ. 17—18 125
20 55
Է. 2—3 55
3 շար. 124
21—25 55
25—29 128
29—30 125
Ը. 16 227
Թ. 2 85
24 56
ԺԱ. 15 56
ԺԵ. 9 115
ԺԷ. 9 114
ԻԲ. 17 60
ԻԳ. 7—8 338
20 86
23 64
29 195
ԼԱ. 26 105
31—32 30, 116
ԼԵ. 15 128

ԲԱՐՈՒՔ.

Գ. 37 67
Դ. 36 շար. 241
Ե. գլ. 241

ԵԶԵԿ.

Ա. 1 շար. 72
28 73
Ի. 12 50
24 շար. 47
ԻԸ. 25—26 237
ԼԶ. 26 116
ԼԷ. 1 շար. 188
12 շար. 189
12—14 237

ԴԱՆ.

Բ. 33—34 217
34—35 73
41—42 217
42—43 217
44—45 217
Գ. 19 շար 162
24—25 162
26 73
Է. 8 214
13 108, 113
13—14 73
20—22 214
23—25 214
27 239
Ը. 12 215
23 շար 215
Թ. 27 215
ԺԲ. 3 25, 86
4 86

7 86
ԺԳ. 20 87
52—53 88
56 88
ԺԴ. 3—4 18
24 18

ՈՎՍԷ.

Ա. 2—3 75
6 և 9 75
10 75
Բ. 23 75
Զ. 6 57
ԺԲ. 10 69

ՅՈՎԷԼ.

Գ. 16 114

ԱՄՈՎՍ.

Ա. 2 114
Ե. 25—26 48
Ը. 9—10 115

ՅՈՎՆԱՆ.

Ա. գլ. 162
Բ. գլ. 162

ՄԻՔ.

Դ. 2—3 120

ԱՄԲԱԿ.

Բ. 4 118
Գ. 3 114

ԶԱՔԱՐ.

Է. 9—10 56, 124
Ը. 16—17 57
17 124
Թ. 9 108, 115
ԺԲ. 10 113

ՄԱՂԱՔ.

Ա. 2 77
10—11 58
11 58
Բ. 10 65
Դ. 1 16, 108

ՄԱՏԹ.

Ա. 20—21 81
22—23 81
Բ. 14 76
Գ. 9 25, 27, 143
10 29, 126, 195
11 շար. 16
12 108, 113, 219
Դ. 3 23, 203
6 203
7 204, 206
9 210
10 204
22 19
Ե. 5 172, 233
8 68
10 112
12 112
14 25
16 133
17 13
17—18 118
20 41
21 շար. 42
21—22 41
22 53, 123

	23—24	59
	27—28	41
	28	53, 123
	32	123
	33—34	41
	34	12
	35	12, 15, 128
	37	41
	39	120
	41	42
	43—44	42
	45	43, 130, 155, 220
Ձ.	3	102
	12	193
Է.	1	102
	5	102
	15	49
	19	29, 173
Ը.	11	27, 229
	11—12	132
	13	135
Թ.	2	193
	6	194
	8	194
	17	117
	29	135
Ժ.	6	13, 82
	10	29
	15	96
	29	207
	35	219
ԺԱ.	12	136
	19	105
	23—24	126
	24	126
	25	11

	27	20, 24, 26, 66
ԺԲ.	6	30
	7	57
	18	163
	20	72
	25	216
	29	205
	36	53
	40	229
	41—42	31, 110
	50	147
ԺԳ.	8	243
	10—16	98
	17	34, 79
	24	146
	25	146, 174
	30	219
	38	146, 148, 234
	40—43	145
	44	85
	52	30, 86
ԺԵ.	3	37
	3—4	32
	6	32
ԺԶ.	6	148
ԺԷ.	3	72
	26	210
ԺԸ.	8—9	95
ԺԹ.	7—8	48
	17—22	40
	21	42
	29	234
Ի.	1 շար.	130
	16	49, 94
ԻԱ.	8 շար.	36
	13	13
	16	36

	19	126
	28 շար.	131
	31	76
	33—34	123
ԻԲ.	1—15	127
	2 շար.	244
	3 շար.	143
	7	129, 130
	13	128
	14	129
	29	18
	31	18
	32	18
	37—40	38
ԻԳ.	2—4	39
	3	41
	9	9
	24	111
	26	60
	27—28	60
	33	148
	34	30
	35 շար.	185
	37 շար.	131, 132
	37—38	135
ԻԴ.	15	216
	15—17	213
	21	116, 213, 224
	42	125, 174
	45—46	89
	48—51	88, 134
ԻԵ.	13	174
	19	92
	21	35
	23	35
	28	45
	32	145
	33—34	219
	34	97, 145, 221
	34—36	62
	35—36	102
	41	94, 97, 113, 144, 145, 148, 219, 221, 241
ԻԶ.	24	96
	26 շար.	57, 108
	27—29	233, 244
	40 շար,	79
	41	171

ՄԱՐԿ.

Ա.	24	23
Գ.	27	205
Դ.	8	243
Ե.	22	181
	41	181
	43	181
Թ.	23	135
ԺԲ.	6	123
ԺԳ.	33 շար.	174
ԺԴ.	22	108
	37 շար.	79

ՂՈՒԿ.

Ա.	2	8
	26 շար.	216
	35	153
	46	24
	71 և 75	67
	78	194
Բ.	8	24
	17	24
	29—33	24
	34	219

Գ.	8	25, 27, 143, 232
	9	29, 126
	11	102
	16 շար.	16
	17	108, 113
Դ.	3	23
	6	210
	6—7	204
	18	81
	21	81
	34	23
Ե.	20	193
Զ.	3—4	28
	6 շար.	180
	29—31	42
	40	230
	46	134, 169
Է.	12	181
	14—15	181
Ը.	10	98
Թ.	60	170
Ժ.	12	96, 126, 219
	19	212
	21	11
	22	20, 24, 26
	23	98
	24	79
ԺԱ.	50	185
ԺԲ.	35—36	125, 134
	37—38	238
	45—46	88, 134
	47	134
	48	92, 126
ԺԳ.	6 շար.	131
	15—16	27
	28	27
	29	27
	32	148
	34 շար.	131
ԺԴ.	12—13	234
ԺԵ.	11 շար.	130
	22—23	46
ԺԶ.	9	100, 103
	16	16
	19	12
	31	11
ԺԷ.	26—31	125
	34—35	219
ԺԸ.	2 շար.	215
	7—8	95
	8	113
	10 շար.	131
	27	68, 162
	29—30	234
ԺԹ.	8	40
	15	92
Ի.	13	123
ԻԱ.	4	59
	33	14
	34	134
	34—35	125
ԻԲ.	19	108
	19—20	57
	45 շար.	79
ԻԴ.	26	86
	39	156
	47	86

ՅՈՎՀ.

Ա.	1—14	197
	3	106
	12	147
	13	154
	14	66

	18	70, 73
	50	31
Բ.	19	165
	21	165
Գ.	14	14
	18—21	221
	36	135
Դ.	14	126
	35—38	80
	37	85
	41	14
	42	14
Ե.	14	129, 189
	28 շար.	181, 244
	39—40	33
	43	215
	46	11, 33
	47	11
Է.	39	197
Ը.	44	147, 207, 209
	56	19, 25
	58	44
Թ.	3	189
	7	190
	14	28
Ժ.	35	10
ԺԱ.	25	19
	39	181
	43 շար.	181
ԺԲ.	32	14
	41	113
ԺԳ.	25	74
ԺԴ.	2	243
	6—7	26
	11	196
ԺԵ.	15	43
	16	45
ԺԷ.	5	44
	24	45
ԺԹ.	11	60
	15	78
	34	109
Ի.	17	230
	20	165, 230
	25	165
	27	165, 230

ԳՈՐԾՔ.

Բ.	41	82
Դ.	4	82
Է.	5	232
	38—43	48
Ը.	17	139
	27	81

ՀՌՈՎՄ.

Ա.	17	118
	18	95
	21	107
	28	99
Բ.	4—5	133
	5	117
	7	133
Գ.	21	118
	23	52, 92
	30	80, 206
Դ.	3	19, 26
	12—13	25
	16	25
Զ.	9	92
	12 շար.	187
	21—22	187
Է.	5	187
	18	131

Ը.	8	174
	9	167, 174
	10 շար.	175
	11	165
	13	175
	14	175
	15	31, 167
	19—21	231
	21	245
Թ.	5	15
	8	25
	10—13	77
	13	77
	25	75
Ժ.	3—4	39
ԺԱ.	17	76, 93, 173
	21	93
	24	173
	26	14
	34	151
ԺԲ.	3	201
	16	207
ԺԳ.	1	210
	1—7	130
	4	210
	6	210
	10	38
	13	135

Ա. ԿՈՐՆԹ.

Բ.	6	163
	9	245
	14	170
Գ.	1 շար.	170
	2	139
	3	139
	16	164
	17	29, 165
Դ.	4	31
Ե.	6	95
	11	95
Զ.	9—10	94
	9—11	176
	11	94, 135
	12	134
	13—14	165
	14	165
	15	165
	20	183
Է.	5	49
	6	48
	12	48
	14	75
	25	49
	31	14, 16, 242, 243
Թ.	24—27	137
Ժ.	1—13	93
	4	46
	5	129
	11	47
	16	155
	23	134
ԺԱ.	23 շար.	57
	23—24	108
ԺԲ.	4—7	69
	28	89
ԺԳ.	2	38
	9	167
	9—10	31
	12	31, 167
	13	38
ԺԴ.	20	98
ԺԵ.	10	82

	13 շար.	184
	22	154
	25—26	244
	27—28	244
	32	184
	36	166
	42—43	166
	44	166
	45	178
	46	178
	48	171
	49 շար.	171, 176
	50	170, 173, 174, 182
	52	181
	53 շար.	141, 156, 174, 182, 184

Բ. ԿՈՐՆԹ.

Բ.	15—16	98
	17	89
Գ.	3	184
Դ.	4	99
	10 շար.	183
	11	185
Ե.	4	128, 141, 167, 183
Է.	2	89
Ը.	1	111
ԺԲ.	4	161
	7—9	157
	9	156

ԳԱՂԱՏ.

Ա.	15—16	180
	15 շար.	190
Գ.	5—9	77
	6	26
	6—9	233
	16	232
	19	202
	24	14
Դ.	4	202
	26	241
	28	25, 232
Ե.	13	53
	19	175
	22	176

ԵՓԵՍ.

Ա.	7	187
	10	201
	13 շար.	167
	21	64, 83
Բ.	2	212
	7	17
	13	187
	15	187
	20	84
Դ.	5—6	106
	6	65, 197
	9	79, 229
	16	106
	25	134
	29	134
Ե.	4	134
	6—7	95
	8	135
	30	156

ՓԻԼԻՊ.

Ա.	22	179
Բ.	6	26
	8	83, 192

15 19
Գ. 11 շար. 184
12 31
20 շար. 183
Դ. 17 29
18 61

ԿՈՂՈՍ.

Ա. 14 155
18 12, 66
21 շար. 186
Բ. 11 50
14 195
19 106, 187
Գ. 5 179
9 179
10 179

Ա. ԹԵՍԱՂ.

Ե. 3 227
23 164

Բ. ԹԵՍԱՂ.

Ա. 5 126
6—8 113
6—10 95
9—10 113
Բ. 3—4 213
8—12 214
10—12 221
21 99

Ա. ՏԻՄ.

Ա. 9 51
Բ. 5 193

Բ. ՏԻՄ.

Գ. 7 201
Դ. 7 137

ՏԻՏ.

Գ. 5 190

ԵԲՐ.

ԺԱ. 5 50
13 232

ՅԱԿՈՎԲ.

Ա. 18 151
22 151
Բ. 23 44, 50

Ա. ՊԵՏՐ.

Ա. 4 35
8 31, 167
11 25
12 118, 245
Բ. 9 117
16 53, 134
22 66
Դ. 14 112

Բ. ՊԵՏՐ.

Գ. 8 209, 223

ՅՈՒԴ.

7 126

ՅԱՅՏՆ.

Ա. 12—17 74
15 46
17 74
17—18 74
20 201
Գ. 7 66

Ե.	3	66
	6	74
	8	58
Զ.	2	78
ԺԱ.	19	62
ԺԲ.	9	8
ԺԳ.	2—10	222
	11—14	222
	14—18	223
ԺԷ.	8	228

	12—14	216
ԺԹ.	11—17	75
	20	221, 224
Ի.	2	8
	6	238
	11—15	241
ԻԱ.	2	241
	3	62
	1—4	242
	5—6	243

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, FÜNFTER BAND, HEFT 2

DER GANZEN REIHE XXXV, 2

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1910

DER HEBRÄERBRIEF

IN ZEITGESCHICHTLICHER BELEUCHTUNG

VON

D. BERNHARD WEISS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

DER HEBRÄERBRIEF

IN ZEITGESCHICHTLICHER BELEUCHTUNG

VON

D. BERNHARD WEISS

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 5. BAND HEFT 3

35. BAND HEFT 3

Einleitung.

Man hat bei manchen neutestamentlichen Briefen bezweifelt, ob sie ursprünglich als eigentliche Briefe gemeint sind oder als Abhandlungen, denen höchstens der Verfasser selbst oder ein Späterer aus irgend einem Grunde mehr oder weniger einen brieflichen Rahmen gegeben hat. Bei keinem aber hat sich diese Ansicht so festgesetzt wie beim Hebräerbrief. Ich teile diese Ansicht nicht und halte sie für ein Erbstück der alten dogmatistischen Exegese, die noch lange nicht so überwunden ist, wie man meint, und die in der sogenannten religionsgeschichtlichen nur eine andere Form angenommen hat. Sucht man nur nach religiösen Vorstellungen oder Lehren, so ist es natürlich, daß man vorzugsweise bei den lehrhaften Abschnitten eines Briefes verweilt und auch bei den ermahnenden höchstens zu ermitteln sucht, welche der theologischen Richtungen innerhalb des Urchristentums die Mißstände hervorriefen, die sie veranlaßten. Nur von einer ganz dogmatistischen Auffassung des Hebräerbriefs aus konnte man doch zu der Ansicht kommen, daß seine Leser Heidenchristen seien. Wenn derselbe beweisen soll, daß das Christentum die einzige wirkliche Offenbarungsreligion sei, und doch daneben so furchtbar ernste Warnungen vor einem Rückfall ins Heidentum stehen, der nur durch Leidensscheu oder wiedererwachte Sinnenlust veranlaßt sein kann, so muß man annehmen, daß der Verfasser diese Fehler durch theoretische Betrachtungen überwinden zu können hofft. Wenn er aber vollends diesen Nachweis dadurch führt, daß das Christentum eine höhere Offenbarungsreligion sei als das Judentum, das eine solche neben ihm zu sein beansprucht, so setzt er voraus, daß seine Leser nach theoretischen Erwägungen unter den vorhandenen eine Religion sich aussuchen, während es doch im Wesen der Religion liegt, aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen zu sein.

Ein lebendiges Verständnis des Hebräerbriefs kann überhaupt nur gewonnen werden, wenn man auch bei den lehrhaften Partien desselben immer zuerst fragt, warum der Verfasser diese Dinge bespricht, und warum er sie so bespricht, wie er tut. Diese Frage kann aber nur beantwortet werden, wenn die Leser ein persönliches Interesse an den hier behandelten Dingen haben, d. h. wenn sie Judenchristen sind und zwar, da es sich beständig um den jüdischen Kultus handelt, solche, die noch im Bereich seiner Übung lebten. Freilich meint man in weiten Kreisen, die patristische Ansicht, daß der Brief an palästinensische Judenchristen gerichtet sei, längst durch wissenschaftliche Gründe widerlegt zu haben, ohne die Instanzen zu prüfen, die dagegen geltend gemacht sind, und die, welche für die ältere Ansicht sprechen. Es kann eben eine solche Frage nicht entschieden werden, solange man nur um die Auffassung einzelner Stellen und die Erwägung einzelner geschichtlicher Momente streitet. Ich glaube den exegetischen Beweis führen zu können, daß der Hebräerbrief in allen seinen Teilen nur aus seiner Beziehung auf das palästinensische Judenchristentum und zwar nur von einer ganz konkreten Zeitlage aus verstanden werden kann. Freilich darf man dabei nicht von dem Bilde des Judenchristentums ausgehen, das man vielfach aus der Polemik des Apostels Paulus gegen die Judaisten, die seinen Heidengemeinden die Beschneidung und das Gesetz aufdringen wollten, abstrahiert. Mit dieser Kontroverse hat das palästinensische Judenchristentum, an das sich unser Brief wendet, garnichts zu tun. Es hat in seinem Schoße gerade genug Nöte und Schwierigkeiten: und die Abzweckung aller theoretischen wie praktischen Erörterungen des Hebräerbriefs auf diese zeigt, daß er ein Brief und keine Abhandlung ist.

In der Detailexegese, welche diesem Nachweis zu Grunde liegt, stehe ich ja in allem Wesentlichen noch ganz auf dem Standpunkt der Auffassung, die in meinem Kommentar (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. 13. Abteilung. Der Hebräerbrief. 6. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897) eingehend begründet und in der Auseinandersetzung mit abweichenden exegetischen Auffassungen gerechtfertigt ist. Nur auf die Punkte, auf welche sich die Annahme heidenchristlicher und die angebliche Widerlegung der Annahme palästinensischer Leser stützt, mußte ausführlicher eingegangen werden. Wenn ich mich dabei durch-

gehend mit von Soden (Handkommentar zum Neuen Testament. 3. Band. 2. Abt. 3. Aufl. Freiburg im Breisgau, Mohr 1899) auseinandersetzte, so tat ich es, weil ich damit eine Dankesschuld abzutragen meinte, da derselbe an allen wichtigeren Stellen meine abweichende Ansicht notiert. Freilich konnte er es im Rahmen jenes Kommentars meist nur durch kurze Ablehnung tun; aber umsomehr hielt ich mich für verpflichtet, so weit nicht schon in meinem Kommentar das Nötige gesagt war, die Gründe für seine Auffassung oder für die Ablehnung der meinen aufs Genaueste zu prüfen und ihnen die meinen entgegenzustellen. Ich glaube, daß nur durch solche Detailarbeit ein wirklicher Fortschritt unserer Exegese erzielt werden kann.

Was aber diese Abhandlung bezweckt, ist durch die sorgfältigste Detailexegese, wie sie ein Kommentar liefern kann, schwer zu erreichen. Der Nachweis, daß der ganze Brief eine bestimmte geschichtliche Situation voraussetzt und durch seine überall intendierte praktische Abzweckung auf dieselbe seinen Briefcharakter gewährleistet, konnte nur durch eine Analyse jedes einzelnen Abschnitts geführt werden, welche zeigte, daß Inhalt und Form desselben auf jenen praktischen Zweck berechnet sind. In der Detailexegese, die an allem Einzelnen mit gleichem Interesse haftet, verbirgt sich so leicht der Blick auf die Punkte, welche das Ganze erst in die richtige Beleuchtung rücken. Erst durch eine freiere Analyse konnte ein Einblick in den inneren Zusammenhang jedes Abschnitts, der über die Erörterung des logischen Zusammenhangs der einzelnen Sätze, welchen die Einzelexegese feststellt, hinausgeht, und in den Zusammenhang der einzelnen Abschnitte, wie sie im Aufbau des Ganzen aneinander gereiht sind, gewonnen werden. Eine solche Analyse ergibt dann eben das Resultat, welches ich bereits in meinem Lehrbuch der Einleitung in das NT. (3. Aufl., Berlin, W. Hertz 1897) kurz zusammengefaßt habe und von dem aus meines Erachtens allein ein wirklich lebendiges Verständnis unseres Briefs zu gewinnen ist.

1. Der Briefeingang.
(1, 1—2, 4)

Das Problem, wie es komme, daß der Hebräerbrief keine Adresse zeige, hat schon die alten Alexandriner beschäftigt. Neuerdings hat man, wo man nicht ohne jeden Anhalt vermutete, die Adresse sei verloren gegangen oder tendenziöser Weise entfernt worden, eben daraus geschlossen, das Schriftstück sei gar kein Brief, sondern eine Abhandlung. An einer Adresse fehlt es nun freilich auch dem ersten Johannesbrief; aber schon Lücke hat überzeugend nachgewiesen, daß 1. Joh. 1, 1—4 ganz den Charakter eines brieflichen Eingangs habe, sofern in diesen Versen der Verfasser sich und seine Leser charakterisiert und einen Wunsch ausspricht, dem er mit seinem Briefe dienen will. Nun löst sich aber auch in unserem Briefe ganz ebenso der Abschnitt 1, 1—2, 4 von dem Briefe selbst ab, der mit seinem *περὶ ἧς λαλοῦμεν* 2, 5 deutlich genug seinen Anfang markiert. Ebenso charakterisiert der Verfasser **1, 1 f.** sich und die Leser als die, zu welchen Gott in Christo geredet hat, wie er einst in den Propheten zu den Vätern redete. Abgesehen von 3, 1, wo absichtsvoll auf diesen Eingang zurückgeblickt wird, ist in dem ganzen Briefe nie mehr von der irdischen Verkündigung Jesu die Rede, wie hier und 2, 3 f., wo am Schlusse des Eingangs gezeigt wird, welche schwere Verantwortung sie uns auferlegt. Daraus erhellt, daß der Verfasser, ehe er an das herantritt, was er seinen Lesern zu sagen hat, das hervorhebt, worüber sie beiderseits völlig eins sind; und das ist der Messiasglaube. Denn dieser besteht doch darin, daß Jesus der letzte und größte Gottesgesandte war, welcher die bevorstehende messianische Errettung verkündigt hat und durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes mit der vollen Würde des messianischen Weltherrschers bekleidet ist, der sie herbeiführen kann und wird. Es ist bemerkenswert, daß in einem Brief, der in seinem Inhalt hauptsächlich von der Entsündigung durch den Tod Christi handelt, in diesem seinem Eingange des zweiten irdischen Hauptwerks Christi, der Reinigung von den

Sünden, die für die messianische Zeit verheißen war, nur einmal **1, 3,** und zwar ganz allgemein (bem. das Fehlen von *ἡμῶν* hinter *καθαρ. τῶν ἁμαρτ.*) gedacht ist, weil erst nach Vollendung desselben die Erhöhung des Messias eintreten konnte, ohne daß auch nur angedeutet ist, wie jene Sündenreinigung durch seinen Tod vollzogen ist.

Da nun der briefliche Eingang darauf hinauswill, warum die Verkündigung dieses letzten Gottesgesandten, der in der von allen Propheten in Aussicht genommenen Endzeit auftrat, eine so verantwortungsvolle Nachachtung verlangt, so wird derselbe im Gegensatz zu den Propheten, in welchen Gott zu den Vätern geredet, charakterisiert als ein Sohn, dem Gott bei seiner Erhöhung als sein Erbe die Verfügungsgewalt über das All gegeben, den er also in die messianische Weltherrschaft eingesetzt hat **(1, 2)**. Dieser Sohn wird aber 1, 6 ausdrücklich als der *πρωτότοκος* bezeichnet, also als der Erstgeborene unter andern Gottessöhnen; und das können nach ATlichem Sprachgebrauch nur die Engel sein. Darum wird auch **1, 4** bereits betont, daß die Würdestellung, zu der er erhöht, dem einzigartigen Sohnesnamen entsprach, den er in der Schrift AT.'s zu seinem besondern Erbteil empfangen hat. Das wird **1, 5** durch Verweisung auf Psalm 2, 7 bestätigt, wo der Messias in einzigartiger Weise persönlich als Sohn angeredet wird, sowie durch die messianische Deutung von 2. Sam. 7, 14. Dagegen ist im AT. von den Engeln immer nur in ihrer Gesamtheit als von Gottessöhnen geredet, wie auch Israel nur als Volk Sohn Gottes heißt. Es entsteht aber die Frage, warum in diesem Briefeingang u n d n u r i n i h m, die Erhabenheit des Messias über die Engel betont wird. Die dogmatistische Erklärung unseres Briefes läßt zwar hier einen ersten Teil desselben beginnen, welcher diese Erhabenheit begründen will; aber in den einzigen Stellen, in welchen im Folgenden die Engel erwähnt werden (2, 7. 9. 16), ist von dieser Erhabenheit nicht im Entferntesten die Rede, geschweige denn, daß hier gar eine Polemik gegen eine Engelverehrung vorliegt, welche dieselbe in Frage stellte. Es bedurfte doch auch wirklich keines so ausführlichen Nachweises, daß einer, der zum Erben über das All eingesetzt ist und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, über die Engel erhaben sei.

Der Verfasser kann also nur darum auf die Erhabenheit Christi über die Engel zu sprechen kommen, weil auch sie für die Frage in Betracht kommt, warum das Wort des letzten und

höchsten Gottesgesandten eine so verantwortungsvolle Nachachtung verlangt. Darum bleibt der Verfasser nicht dabei stehen, daß bei der Wiederkunft Christi ihn alle Engel Gottes anbeten sollen, weil sie nach seiner Auffassung von Psalm 104, 4 nur die Werkzeuge sind, deren Gott sich bedient, um seine Machtwirkungen in der Natur auszurichten (**1, 6 f.**), sondern er betont **1, 13 f.** ausdrücklich, wie im Gegensatz zu dem Messias, den Gott zu seiner Rechten sich setzen hieß (Psalm 110, 1), die Engel nur als Diener Gottes ausgesandt werden um derer willen, welche Errettung ererben sollen. Da es sich um eine Vergleichung des Sohnes mit allen, durch die Gott vorher sich den Vätern offenbart hat, handelt, so zwingt der Kontext allerdings, dabei an die Glieder des auserwählten Volkes zu denken (gegen v. Soden, Handkommentar zum NT., 3. Band, 2. Abt., Aufl. 3, S. 25). Das wird klar durch **2, 2** bestätigt, wonach Gott bei der Gesetzgebung sich der Vermittlung der Engel bediente (vgl. Act. 7, 53. Gal. 3, 19). Es soll also gezeigt werden, daß das durch den Messias geredete Wort nicht nur mehr ist als das prophetische, sondern auch als das durch Engelvermittlung geredete Wort des Gesetzes, auf welches der Brief immer wieder und wieder zurückgeht. Gerade weil bei diesem allein sich feststellen ließ, welche Vergeltung die Nichtachtung desselben nach sich zog, ist behufs der Warnung vor Nichtachtung des Wortes Jesu ausdrücklich neben das Prophetenwort das Gesetzeswort gestellt, und die Erhabenheit des Messias über die Engel, deren sich Gott bei seiner Vermittlung bediente, so nachdrücklich betont.

Wenn der Verfasser die Erhabenheit des Sohnes, in welchem Gott zur Endzeit geredet, **1, 2** auch durch sein uranfängliches Verhältnis zur Welt charakterisiert, so ist es auch hier unrichtig, daß er eine Lehre über den Sohn Gottes vortragen will, wie er sie etwa durch Übertragung seiner alexandrinischen Spekulation auf Christum gewonnen hat, da er ja im ganzen Brief nie wieder auf diese Dinge zurückkommt. Auch deutet das *καί* an, daß, wenn der Sohn zum Erben über Alles gesetzt ist, dies nur der Tatsache entspricht, daß Gott durch ihn auch die Weltzeiten gemacht hat. Er setzt also als selbstverständlich voraus, daß nur der zur Weltherrschaft gelangen konnte, der von vornherein bei der Weltschöpfung beteiligt war. Nur daher ist ja nicht einfach von der Weltschöpfung die Rede, sondern von der Entwicklung der Welt in allen Weltzeiten, weil der

Messias ja nicht zur Herrschaft über die Welt gelangte, wie sie einst aus Gottes Hand hervorging, sondern wie sie am Abschluß der Weltentwicklung ihm als sein Erbe übergeben wurde. Es ist damit natürlich nicht gesagt, daß diese Glaubensaussage den Lesern ebenso die selbstverständliche Voraussetzung der Erhöhung Christi war, wie dem Verfasser. Wenn dieser aber sie schon in Psalm 102, 26ff. angedeutet findet, so will er sie auch damit nicht etwa den Lesern beweisen; denn dieser Spruch geht doch weit über das hinaus, was 1, 2 vom Sohne ausgesagt war, und wird nur mit unter denen aufgeführt, welche die Erhabenheit des zur ewigen Königsherrschaft berufenen Gesalbten über die Engel bezeugen **(1, 8—12)**. Vollends von dem, was **1, 3** darüber gesagt wird, daß der Sohn auf Grund seines gottgleichen Wesens (bem. das innerlich verbindende *τε* nach *φέρων*) das All durch sein göttliches Allmachtswort erhielt bis zu dem Zeitpunkt, wo er nach Vollendung seines Erdenwerks in die messianische Weltherrschaft eingesetzt wurde, ist in den folgenden Schriftworten garnichts enthalten, das es etwa erst beweisen sollte. Es ist das nur aus der Plerophorie des Glaubensbewußtseins des Verfassers heraus gesagt, hat aber für die Ermahnung, die **2, 1** aus der Erhabenheit des Sohnes über alle bisherigen Vermittler der Gottesoffenbarung gefolgert wird, keine dieselbe unterstützende Bedeutung.

Auf diese Ermahnung will offenbar der Briefeingang hinaus. Sie ist auch nicht bloß an die Leser gerichtet, sondern der Verfasser schließt sich ausdrücklich unter die ein, für welche es eine so dringende Notwendigkeit ist, auf das in der letzten und höchsten Gottesoffenbarung Gehörte in noch viel höherem Maße zu achten als auf alle früheren. Nur der Grund, der dafür angeführt wird, deutet darauf hin, daß der Verfasser zu einer Zeit schreibt, wo das Hören auf diese Gottesoffenbarung durch Zeitströmungen gefährdet wird, von denen ergriffen man leicht an dem Gehörten vorbeifahren, d. h. vom Achten auf dasselbe abgelenkt werden konnte. Allein die Hindeutung darauf hält sich noch ganz im Allgemeinen und vermeidet noch jede Bezugnahme auf die konkrete Lage der Leser. Sie dient nur dazu, zu der Vergleichung des in der Gegenwart geredeten Gottesworts mit dem grundlegenden Gotteswort des durch Engelvermittlung gegebenen Gesetzes überzuleiten, weil die schwere Folge einer Nichtachtung schon dieses Wortes als Tatsache vor Augen lag **(2, 2)**. Denn die Unverbrüchlich-

keit des überall mit Strafandrohungen begleiteten Gesetzes wurde dadurch immer aufs Neue erwiesen, daß jede Übertretung, die zugleich bewußter Ungehorsam gegen das Gesetz war (bem. das zu beiden Worten gehörige *πᾶσα*), eine gerechte Vergeltung empfing. Es wird also als bekannt vorausgesetzt, daß es nur für Schwachheits- und Verfehlungssünden eine Opfersühne gab, was die Ausleger, die das nicht sehen wollen, zu ganz willkürlichen Unterscheidungen von *παράβασις* und *παρακοή* verleitete. Denn auch die natürlich noch viel strafbarere Nichtachtung des durch den Sohn geredeten Wortes soll nicht als ein gelegentliches Übersehen dieses oder jenes Punktes in demselben aus Schwachheit und Fehle gedacht werden, sondern als grundsätzliche Ablehnung desselben (vgl. 10, 26. 28). Darum wird **2, 3** als Objekt derselben gleich der spezifische Inhalt jenes Wortes genannt, die von dem Sohne verheißene messianische Errettung; und an der einzigartigen Größe derselben (bem. das *τηλικαύτης*) die gesteigerte Gewißheit bemessen, daß man der gerechten Vergeltung für ihre Nichtachtung nicht entgehen werde. Es ist damit angedeutet, daß, was die Zeitströmungen bedrohten, eben die Hoffnung auf die von dem Messias verheißene endgiltige Errettung in dem bevorstehenden letzten Gericht war, die doch die Messiasgläubigen von dem Verderben erretten sollte, welches der Zorn Gottes allen Sündern androhte, während das Opferinstitut den frommen Israeliten nur von den zeitlichen Folgen der Schwachheitssünden erretten konnte[1].

Man zerstört den ganzen Zusammenhang, wenn man in 2, 3 mit v. Soden S. 26 die *σωτηρία* als prägnanten Ausdruck für die Botschaft von ihr faßt und annimmt, daß diese Verkündigung bereits der Anfang der *σωτηρία* sei, was ohnehin dem technischen Begriff des Wortes durchaus widerspricht. Daher kann das *διὰ τοῦ κυρίου* nicht zu *λαλεῖσθαι* gehören, wie er will. Vielmehr, wenn das begründende *ἥτις* die Größe der *σωτηρία*

---

[1]) Diese ganze Argumentation setzt voraus, daß den Lesern nicht nur aus dem AT. bekannt ist, wie die Heilsordnung desselben ihre Schranke an den Bosheitssünden hatte, sondern daß ihnen durch die Bestrafung derselben sich auch die Strafandrohungen des Gesetzes als unverbrüchlich erwiesen hatten. Sie müssen also ebenso unter dem Gesetze Israels gestanden haben, wie sie nach 1, 1 das prophetische Wort von den Vätern empfangen hatten. Denn daß, wenn dabei in irgend einem Sinne an ihre geistlichen Väter gedacht sein sollte, gerade ein *ἡμῶν* oder *ὑμῶν* dabei stehen müßte, hat v. Soden nicht zu widerlegen vermocht.

begründen soll, welche ihre Nichtachtung so verantwortungsvoll macht, so kann der Anfang, den sie durch den Herrn genommen hat, nur die *ἀρχὴ λαλεῖσθαι*, d. h. der Anfang ihrer Verkündigung sein. Nur dann steht ja dem *λόγος δι' ἀγγέλων λαληθείς* gegenüber die *σωτηρία διὰ τοῦ κυρίου λαληθεῖσα*. Daß die *σωτηρία* durch den Herrn zuerst verkündigt ist, macht sie soviel größer als alles, was das durch Engel verkündigte Gesetz bieten konnte. Um diesen Gegensatz zu betonen, ist ja der *υἱός*, in dem Gott zur Endzeit das Wort von der *σωτηρία* geredet hat, in einzigartiger Weise als der *κύριος* bezeichnet, zu dem er nach 1, 4—14 hoch über die Engel erhöht ist. Die durch die Bezeichnung des Sohnes als des *κύριος* ausgedrückte gottgleiche Herrschaft des Sohnes macht ja die Nichtachtung der von ihm verheißenen *σωτηρία* soviel verantwortungsvoller als die Nichtachtung des Gesetzeswortes.

Das setzt natürlich voraus, daß die Verkündigung der messianischen *σωτηρία* durch das Wort, das der jetzt erhöhte Herr einst in seinen Erdentagen geredet hat, der Gegenwart in schlechthin zuverlässiger Weise kund geworden ist. Es muß dasselbe für den Verfasser wie für seine Leser *(εἰς ἡμᾶς)* unverbrüchlich geworden sein (bem. den Rückweis des *ἐβεβαιώθη* auf das *ἐγένετο βέβαιος* 2, 2) durch das Zeugnis der Ohrenzeugen, welches Gott selbst durch die dasselbe begleitenden Wunderzeichen bestätigt hat **(2, 4)**. Der Verfasser charakterisiert dadurch sich und seine Leser als nicht mehr der ersten Generation angehörig, welche den Herrn noch selbst gehört hat, sondern einer, welche erst durch die Verkündigung der Ohrenzeugen die Heilswahrheit direkt oder indirekt überkommen hat[1].

---

[1]) Wenn v. Soden S. 26f. diese Tatsache dadurch wegzuschaffen sucht, daß er das *ἐβεβαιώθη* erklärt, die Verkündigung sei von den Hörern bis auf uns festgehalten, so hat er diese Bedeutung des Worts nicht nachgewiesen, und jedenfalls ist sie hier durch den Gegensatz zu dem *ἐγένετο βέβαιος* ganz unmöglich gemacht. Da dadurch der gen. abs. seine ursprüngliche Bedeutung, die Verkündigung der Ohrenzeugen als schlechthin glaubwürdig darzustellen, verliert, bezieht er das am Schlusse stehende *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* unmöglicher (weil für keinen Leser erkennbarer) Weise zu *ἐβεβαιώθη*, obwohl doch bei dem Ursprung der Verkündigung es ganz selbstverständlich war, daß das Festhalten derselben Gottes Wille war, und die Wunderzeichen, wenn sie dasselbe bewirkten, doch nur bezeugen konnten, daß es Gottes Werk war. v. Sodens Bemängelung der einzig natürlichen Verbindung mit dem Subst. verb. *(πν. ἁγ. μερισμοῖς)*, wobei es

Fragt man aber, wie es doch des Exegeten Pflicht ist, warum der Verfasser sich in dieser Weise mit den Lesern zusammenschließt, denen die Verkündigung Jesu von der *σωτηρία* von den Ohrenzeugen auf unverbrüchliche Weise überliefert ist, so tritt hier erst der Zweck dieses ganzen Briefeingangs hervor, und gibt uns zugleich die Antwort auf die Frage, warum der Brief nicht die gewöhnliche Form einer Adresse hat, in der der Verfasser sich und seine Leser benennt. Er steht eben den Lesern nicht in irgend einer autoritativen Stellung gegenüber, die ihn berechtigte, sich an dieselben zu wenden, wie er ja auch im ganzen Briefe immer nur als ein christlicher Bruder zu den Brüdern redet. Er will aber auch nicht einfach seinen Namen nennen, da aus 13, 18. 22 unwiderleglich erhellt, daß er keineswegs sicher ist, es werde sein Wort, als von seiner Person herrührend, vorurteilslos aufgenommen werden. Auch adressiert er den Brief absichtlich nicht an die Gemeinde oder den Gemeindekreis, auf die er wirken will, da 13. 24 zeigt, daß der Brief einzelnen ihm befreundeten Vorstehern übergeben wurde, damit dieselben sein brüderliches Mahnwort ihren Gemeinden nahebringen möchten. Darum geht der Brief einfach aus von dem, was ihm mit den messiasgläubigen Juden, für die er schreibt, gemeinsam ist und betont zum Schlusse, daß er in derselben Weise wie sie zum Glauben an die messianische Heilsbotschaft gelangt ist. Wenn er aber von ihnen nichts anderes verlangt, als was er sich selbst gesagt sein läßt der Zuverlässigkeit dieser Heilsbotschaft und ihrem Urheber gegenüber, so hat er doch 2, 1 schon angedeutet, daß er angesichts von Zeitströmungen schreibt, welche eine Nichtachtung dieser Heilsbotschaft herbeizuführen drohen, die doch eine so furchtbare Verantwortung mit sich bringt. Damit ist deutlich genug gesagt, was er durch seinen Brief zu verhüten trachtet, und was der Segen sein soll, den ihnen derselbe anwünscht. Es bedarf also eines besonderen Segenswunsches so wenig wie 1. Joh. 1, 4.

---

steht, ist hinfällig, weil erst die Tatsache, daß Gott den Ohrenzeugen durch die in Gemäßheit seines Willens zugeteilten Geisteskräfte solche Wunder zu tun gab, sie zu Mitzeugen für ihre Verkündigung machte.

2. Das Ärgernis des Kreuzes.
(2, 5—18)

Wir bemerkten bereits, daß das περὶ ἧς λαλοῦμεν **2, 5** ausdrücklich den Beginn der beabsichtigten Erörterung bezeichnet. Dem widerspricht durchaus nicht, daß der Satz, mit dem sie beginnt, als Begründung an das Vorige anknüpft. Röm. 1, 18 knüpft Paulus ebenso den Beginn seiner lehrhaften Erörterung als Begründung an seine persönliche Auseinandersetzung mit den Lesern (1, 8—17). Wir sehen daraus nur, daß unser Schriftstück, genau wie der Römerbrief, ein wirklicher Brief ist, und nicht eine Abhandlung, die ihr Thema selbständig aufstellen würde und nicht im freien Gedankenfluß darauf kommen. Als dies Thema ist aber die *οἰκουμένη μέλλουσα* bezeichnet, was freilich sehr wenig zu dem stimmt, was man gemeinhin als das Thema dieser „Lehrschrift" zu bezeichnen pflegt. Nun wissen wir, was sich im Folgenden uns immer aufs Neue bestätigen wird, daß der Verfasser den *αἰὼν μέλλων* und damit die Welt der Heilszukunft bereits mit der Stiftung des neuen Bundes durch das Opfer Christi angebrochen sieht, weshalb er ja auch 1, 2 die derselben vorhergehende Verkündigung Jesu an das Ende des *αἰὼν οὗτος* versetzt. Es muß sich also zwischen ihm und den Lesern um die Frage gehandelt haben, ob die verheißene Heilszukunft bereits eingetreten sei, oder ob dieselbe erst mit der Wiederkunft Christi beginne, auf die man nun schon so lange vergeblich gewartet hatte. Daraus folgt, daß unser Brief nicht theoretische Erörterungen beabsichtigt, sondern die Lösung einer sehr praktischen Frage, welche in der konkreten Lage der Leser eine brennende geworden war.

Die dogmatistische Erklärung des Hebräerbriefs sieht hier immer noch die Erörterung über die Erhabenheit Christi über die Engel fortgesetzt. Und doch ist im Folgenden ungefähr von dem Gegenteil die Rede, nämlich von der Erniedrigung des Menschensohns unter die Engel. Daß es einer so nachdrücklichen Bestätigung des von den Ohrenzeugen überlieferten Wortes Jesu von der messianischen Errettung bedurfte, wird nämlich damit begründet, daß die Welt der Heilszukunft, mit

der diese Errettung kommt, nicht etwa Wesen, wie es die Engel sind, zur Begründung und Leitung untergeben ist. Diese würden ja, wie 1, 7. 14 zeigt, als Gottes Diener und Werkzeuge seine Befehle ohne weiteres ausrichten und so die Welt der Heilszukunft mit einem Schlage herstellen. Aber es hat schon einer, der wohl wußte, wie das den Glauben an den Vermittler des Heils erschweren würde, feierlich versichert, daß es eine gnädige Herablassung Gottes war, wenn er einem schlichten Menschensohn, der für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt sei, alles unterworfen habe. So deutet der Verfasser nämlich die Stelle Psalm 8, 5—7, indem er ausdrücklich bemerkt, daß in das *πάντα* auch die Welt der Heilszukunft eingeschlossen sein müsse (**2, 6—8**). Nun liege aber die Tatsache vor Augen, daß der göttliche Ratschluß, wonach dem Messias alles unterworfen werden soll, noch lange nicht erfüllt sei und daß es daher wohl einer so kräftigen Verbürgung der Heilsbotschaft bedürfe, wenn man in dem eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten den Mittler der von ihm verkündigten messianischen Errettung sehen sollte.

Was den Verfasser zu diesem eigentümlichen Ausgangspunkt seiner Erörterungen bewegt, wird **2, 9** klar. Es lag ja nahe, daß je länger die Wiederkunft Christi und mit ihr die Heilsvollendung ausblieb, der Anstoß an seiner menschlichen Niedrigkeit, den man einst in der Aussicht auf seine baldige triumphierende Wiederkunft überwunden hatte, wieder seine Macht über die Gemüter gewann. Daß aber für Juden allezeit sein Tod am Kreuze, wo er, scheinbar von Gott verlassen, das Bitterste erdulden mußte, dabei den eigentlichen Schwerpunkt bildete, wissen wir aus 1. Kor. 1, 23. Mit großer pädagogischer Feinheit bringt der Verfasser diesen Tiefpunkt seiner Erniedrigung erst zur Sprache als die Ursache, um deretwillen der Messias nach der Psalmstelle (bei seiner Erhöhung) mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, wodurch ja jener Anstoß eigentlich schon gehoben war. Darum ist eben ausdrücklich sein Todesleiden genannt, dem er sich willig unterzog, weil dies ihm mit jener Krönung vergolten werden konnte, und angedeutet, daß, wenn Gott nicht an jenes Todesleiden seine Krönung geknüpft hätte, jeder Einzelne die ganze Bitterkeit seines Todes, die in der Gottverlassenheit gipfelte, hätte schmecken müssen, wenn er ihn nicht zu ihrem Besten erlitt[1].

---

[1]) Es erhellt hieraus, daß das *χωρὶς θεοῦ* für den Gedankenzusammenhang, in dem v. Soden es S. 29 bedeutungslos findet, durchaus notwendig

Es konnte freilich immer noch die Frage entstehen, ob es Gottes nicht unwürdig sei, seinen Messias, wenn auch in der gnadenreichsten Absicht, einem so schimpflichen Tode preiszugeben. Denn da Gott ja der ist, um dessen willen überhaupt das All da ist, und durch den es da ist, wie es ist, so ist der Gedanke, daß etwa die Übermacht seiner Feinde diesen Tod herbeigeführt und so die Absichten Gottes durchkreuzt habe, völlig ausgeschlossen, und man kann nur fragen, warum dieser Ratschluß seinem Wesen allein angemessen war.

Um diese Frage zu beantworten, erinnert der Verfasser **2,10** zunächst daran, daß, wenn Gott viele Söhne zur Herrlichkeit führte, was doch der letzte Zweck seiner Weltschöpfung war, vorher die definitive Errettung derselben vom Verderben eintreten mußte, da der heilige Gott nicht dem Verderben verfallene Sünder in die Gemeinschaft seiner Herrlichkeit und Seligkeit aufnehmen konnte. Diese Errettung hatte der Messias schon in seinen Erdentagen verheißen (2, 3); aber um sie zu verwirklichen, bedurfte es eines Heerführers, der den Menschen zu diesem Ziele voranging; und das konnte nur einer sein, welcher keine Schuldbefleckung an sich hatte, weil seine sündlose Vollkommenheit in der höchsten Probe bewährt war, und darum kein Verderben ihn anrühren konnte. Nun sind aber Leiden das spezifische Mittel, um den Gehorsam und das Gottvertrauen des Menschen zu bewähren, und darum geziemte es allerdings Gott, den Messias durch Leiden zu seiner sittlichen Vollendung zu führen, ohne die er nicht vom Verderben errettet werden und auch die zur Herrlichkeit bestimmten Gottessöhne nicht zur *σωτηρία* führen konnte[1].

---

ist. Diese Lesart muß nicht nur der Schwierigkeit wegen, ihre Entstehung zu erklären — die bisherigen Versuche dazu sind doch kaum ernst zu nehmen —, sondern auch darum vorgezogen werden, weil das *χάριτι θεοῦ*, so nahe diese Formel den an Paulus gewöhnten Abschreibern lag, die sich um den Sinn wenig mühten, nun einmal keinen erträglichen Sinn gibt. Denn es ist hier keineswegs „die letzte Ursache, welche eine solche durch die Erhöhung vermittelte Wirkung des Todes Christi überhaupt ermöglichte, angegeben", wie v. Soden sagt, sondern das *χάριτι θεοῦ* verbindet sich nun einmal ausschließlich mit dem von Christo ausgesagten Schmecken des Todes, d. h. mit der subjektiven Erfahrung des in diesem Tode ihm auferlegten Leidens, wozu nur eine nähere Bestimmung darüber, was an diesem Tode das Bitterste war, paßt.

[1]) In der herrschenden Auslegung wird der Gedanke, durch welchen der Verfasser die von ihm gestellte Frage nach dem *πρέπον* für Gott löst, meist verkannt. Weil man das *ἀρχηγός* ohne weiteres mit dem *αἴτιος*

Daß es aber dem Wesen Gottes, d. h. seiner Heiligkeit geziemte, sowohl die Gottessöhne als ihren Heerführer zu seiner Herrlichkeit nur gelangen zu lassen, nachdem jene durch sein Todesleiden vom Verderben (im ewigen Tode) errettet und dieser durch seine sittliche Vollendung für immer dem Verderben entrückt war, begründet der Verfasser **2, 11** dadurch. daß der, welcher jene durch seinen Opfertod der ins Verderben bringenden Weltgemeinschaft entnahm *(ὁ ἁγιάζων)*, und die durch ihn Gott Geweihten *(οἱ ἁγιαζόμενοι)* gemeinsamer Abkunft waren. Darum schämt sich der über sie doch so hocherhabene Messias nicht sie seine Brüder zu heißen, wie er es nach der Auffassung des Verfassers in Psalm 22, 23 tut. Aber dabei kommt es dem Verfasser, wie die Verbindung mit den beiden anderen Stellen aus Jesaj. 8, 17 f. zeigt, nicht etwa bloß darauf an, daß der Messias sich als eines Geschlechts mit ihnen bezeichnet, sondern daß er es als seinen Beruf erklärt, wie es der Beruf des auserwählten Geschlechts war, Gott zu preisen, ihm zu vertrauen und zu stetem Gehorsam bereit zu sein **(2, 11—13)**. Denn daraus folgt, daß er, genau wie sie, nur vollkommen werden konnte, wenn er auch in der höchsten Leidensprobe durch Gottvertrauen und Gehorsam den Namen Gottes gepriesen hatte. Was also bei Wesen, wie es die Engel sind, sich ganz von selbst versteht, mußte der Menschensohn, dem Gott die Welt der Heilszukunft untergeben hatte (2, 5 f.), in der kurzen Zeit seiner Erniedrigung unter die Engel erst

(5, 9) gleichsetzt und, den technischen Sinn von *σωτηρία* verkennend, an die Errettung von der Sündenschuld denkt, nimmt man an, daß mit dem *διὰ παθημάτων* auf die schon in dem *ἵνα* 2, 9 angedeutete Heilsbedeutung des Todesleidens Jesu zurückgewiesen werde, was schon der artikellose Plural ganz unmöglich macht. Der tiefere Grund ist das Schwanken der Ansichten über den Begriff des *τελειοῦν*. v. Soden gibt selbst zu, daß das Wort einfach heiße: einen *τέλειος*, d. h. zu dem machen, was er sein soll (S. 31). Wenn er aber damit die Bedeutung gleichsetzt: „einen zum Ziel seiner Bestimmung gelangen lassen“, so ist das ein mehrdeutiger Ausdruck, welcher auch eine völlige Umbiegung des Gedankens decken kann und bei ihm ausschließlich deckt. Wenn der Opfernde dadurch *τέλειος* gemacht wird, so heißt das nicht, „daß er zu dem Ziel gelangt, das er mit seinem Opfer erreichen will“, sondern daß er, weil das Opfer die Sünden in Gottes Augen zudeckt, fortan als *τέλειος* vor ihm dasteht. Wenn aber einer, der keine Sünde hat, *τέλειος* gemacht werden soll, so kann das nur so geschehen, daß ihm Gelegenheit gegeben wird, seine Sündlosigkeit in der höchsten Leidensprobe zu bewähren. Von einem Gelangen zum Ziel der Vollendung, die ihm im Jenseits bestimmt ist, ist bei keinem die Rede.

erringen. Um das aber zu können, mußte er an dem Blut und Fleisch, das alle Menschenkinder an sich tragen, Anteil empfangen, weil nur damit die Todesfähigkeit gegeben war, welche die ihm bestimmte Leidensprobe erforderte[1].

Es lag für eine theoretische Abhandlung so nahe, hier in umfassender Weise die Notwendigkeit des Todesleidens Christi durch seine Heilsbedeutung zu begründen, die in dem *ὑπὲρ παντός* 2, 9 nur gelegentlich angedeutet war. Aber der Verfasser gibt als die Absicht seiner Menschwerdung, die ihn todesfähig machte, nur eine einzelne Bedeutung des Todes Jesu an, die sonst nirgends erwähnt wird. Er sollte nämlich dem Teufel, der durch den Tod des Sünders die Macht bekommt, ihn dem ewigen Verderben zu überantworten, durch die Entsündigung der Menschen in seinem Tode diese Macht nehmen und so diese von der Todesfurcht befreien, welche sie doch nur knechtet, weil sie (mit Recht) durch den Tod dem Verderben zu verfallen fürchten **(2, 14 f.)**. Fragt man, wie billig, warum der Verfasser gerade diese Bedeutung des Todes Jesu hervorhebt, so kann der Grund nur in den konkreten Verhältnissen der Leser liegen, die in den ihnen bevorstehenden Verfolgungen zuletzt um des Bekenntnisses zum Messias willen das Leben opfern zu müssen fürchteten. Wenn sie, wie wir sahen, bei dem Ausbleiben der Parusie wieder in Gefahr standen, wegen des schmachvollen Todes Christi an ihrem Messiasglauben irre zu werden, so sollen sie wissen, daß er eben darum so tief unter die Engel erniedrigt ist, damit er, über den als den Sündlosen zum erstenmal, auch als er starb, der Teufel keine Macht hatte, demselben durch ihre Entsündigung in seinem Tode auch über sie die Macht nehme und sie dadurch eben von der Furcht vor dem Tode befreien wollte, den etwa ihr Messiasbekenntnis ihnen zuziehen konnte.

Daß dem Verfasser diese Gedankenreihe vorschwebt, folgt aus der Begründung in **2, 16**. Denn daß Christus sich doch nicht solcher Wesen, wie es die Engel sind, annimmt, die als *πνεύματα* (1, 14) dem Tode nicht unterworfen sind und deshalb von der Todesfurcht nichts wissen, kann doch nur andeuten

[1]) Die ungewöhnliche Voranstellung des *αἵματος* vor *σαρκός*, die sich nur noch Eph. 6, 12 findet, wo ein ganz ähnlicher Grund obwaltet (vgl. m. griech. NT. 2. Aufl. II, S. 410), macht es unzweifelhaft, daß das *ἐξ ἑνός* 2, 11 auf menschliche Abstammung geht, die eben die Gemeinsamkeit von Blut und Fleisch zur Folge hat.

wollen, daß er eben um jenes Heilszweckes willen nicht als Engel auf Erden erschien, wie sie doch sonst den Heilszwecken Gottes dienten (1, 14), sondern Blut und Fleisch annahm, um durch seinen Tod den Menschenkindern einen Dienst zu leisten, den ihnen kein Engel hätte leisten können. Daraus folgt dann freilich, daß, wenn es im Gegensatz dazu heißt, daß er sich des Abrahamssamens annimmt, dies nur im eigentlichen Sinne von denen genommen werden kann, die, weil sie aus Abrahams Blut stammen, sein sterbliches Fleisch an sich tragen, also ebenso wie alle ihre Stammesgenossen (bem. das auf *ἐξ ἑνὸς πάντες* zurückweisende *τούτους, ὅσοι* 2, 15) von Todesfurcht geknechtet waren und noch sein würden, wenn der Messias nicht durch ihre Entsündigung dem Teufel die Macht genommen hätte, sie durch den Tod in seine Gewalt zu bekommen[1]. Wird doch gleich **2, 17** daraus gefolgert, daß Christus, um dem Samen Abrahams helfen zu können, seinen Brüdern gleich werden mußte, was doch nach 2, 11 nicht Geistesverwandte in irgend einem Sinne, sondern solche sind, die seine Abstammung

---

[1]) Die oft gehörte Behauptung, daß die Bezeichnung der Leser als *σπέρμα Ἀβρ.* über ihre Nationalität nichts aussage, übersieht, daß weder hier noch irgendwo in unserem Brief sich eine Spur von den Gedankengängen findet, durch welche Paulus das Recht begründet, mit diesem Titel auf die Heiden das Anrecht an die dem *σπ. Ἀβρ.* gegebene Verheißung zu übertragen; und daß ohne solche die Umdeutung dieses Ausdrucks auf geistliche Abrahamskinder in irgend einem Sinne für einen Judenchristen völlig unmöglich ist. Hier aber schließt sie der Zusammenhang von vornherein aus. v. Soden behauptet zwar S. 30, daß schon 2, 11 nicht von menschlicher Abstammung die Rede sein könne, da das *ἐξ ἑνός* nach dem Zusammenhange (der doch nicht den geringsten Hinweis auf diesen Gedanken bietet) nur auf Gott bezogen werden könne, obwohl er selbst, um für das Folgende einen erträglichen Sinn zu gewinnen, es dahin umdeuten muß, daß „ihr gegenseitiges Verhältnis“, also das *ἁγιάζειν*, wie das *ἁγιάζεσθαι*, seine Wurzel in Gott hat, was doch eben nicht dasteht. Wenn „erst“ 2, 14 von der Annahme der Menschennatur seitens Christi die Rede ist, so wird das doch, wie er selbst sagt, mit dem *οὖν* aus dem *ἐξ ἑνός* „gefolgert“, muß doch also in ihm bereits enthalten sein. Will doch der folgende Satz eben begründen, wie Christi Tod auf solche abzielen konnte, die mit dem Fleisch und Blut aller Menschenkinder auch ihre Todesfurcht überkommen haben. Daß aber mit der eigentlichen Fassung des *σπ. Ἀβρ.* das Heil auf die Juden beschränkt werde (v. Soden, S. 33), ist augenfällig unrichtig. Der Verfasser, der zu Lesern redet, deren Väter die Propheten gehört, und die von den Ohrenzeugen die Verkündigung Jesu überkommen haben (1, 1; 2, 3), redet überall nur von dem Heil, das sie erfahren haben, ohne darauf zu reflektieren, ob dasselbe auch anderen zu teil geworden sei oder zu teil werden könne.

teilen und nach 2, 17 durch dieselbe das gleiche Blut und Fleisch überkommen haben. Offenbar nämlich kehrt 2, 17 gewissermaßen zu 2, 14 zurück, um die dort aus der leiblichen Gleichartigkeit Christi mit den Menschen gefolgerte Todesfähigkeit zu verallgemeinern (bem. das *κατὰ πάντα*) und auf seine Leidensfähigkeit überhaupt zu beziehen. Es handelt sich ja immer noch darum, weshalb der Messias durch Leiden vollendet werden mußte, und nun erhellt, wie nur durch die eigene Erfahrung derselben er Mitgefühl gewinnen konnte (bem. das *ἐλεήμων*) mit den Leiden der Abrahamskinder. Denn, wenn wir auch sehen werden, wie in der Lage der Leser selbst der Gedanke an Martyrien nahegelegt war, so waren es doch zunächst nur die Leiden, welche ihnen die immer sich steigernden Verfolgungen ihrer ungläubigen Volksgenossen bereiteten, die sie zur Verleugnung oder geradezu zum Abfall vom Messiasglauben versuchen konnten. Hatte aber der Messias selbst erfahren, wie leicht Leiden zur Sünde versuchen können, und siegreich mit diesen Versuchungen gerungen, so wußten sie, daß er vom Stande seiner Erhöhung aus auch ihnen in ihren Leidensversuchungen zu helfen imstande war und dadurch auch ihnen zu ermöglichen, dieselben siegreich zu bestehen **(2, 18)**.

Die Ausleger erliegen vielfach der Versuchung, bei dieser Hilfe, die er ihnen leisten konnte, wieder an den Versöhnungstod Christi oder wenigstens, wie v. Soden S. 34, an die durch denselben bewirkte Befreiung von der Todesfurcht zu denken. worüber das neue Moment in 2, 17 f. nicht zu seinem Rechte kommt. Einen gewissen Anlaß dazu gab, daß die völlige Gleichstellung Christi mit seinen Brüdern (in seiner Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit) nicht nur durch das dadurch zu erlangende Mitgefühl mit ihren Leidensversuchungen motiviert wird, sondern auch dadurch, daß er in seiner Stellung zu Gott ein treuer Hoherpriester werden mußte. Denn da der spezifische Beruf des Hohenpriesters ist, sühnend die Sünde des Volks zuzudecken, so mußte der Messias zur pflichtmäßigen Erfüllung dieses Berufs ebenfalls dadurch bewogen werden, daß er das ganze Elend, welches die Sünde über den Samen Abrahams brachte, indem sie ihn, wie v. Soden S. 34 sehr richtig sagt, von Gott trennte, mitzufühlen imstande war. Nur in dieser bestimmten Beziehung wird hier der sühnenden Bedeutung des Todes Christi gedacht, nicht um

aufs Neue auf die Notwendigkeit seines Todes zurückzukommen[1]. Wir sehen hieraus nur aufs Neue, wie es in dem Abschnitt 2, 5—18 nicht auf eine theoretische Abhandlung über die Notwendigkeit des Leidens und Todes Christi ankommt, sondern wie derselbe die konkrete Leidenslage der Leser im Auge hat und dieselbe nur benutzt, um das neu aufgetauchte Ärgernis, das man am Kreuze Christi nahm, in wirksamster Weise zu heben. Denn wenn es Gott geziemte, den Heerführer der messianischen Errettung, die ihnen verheißen war, durch Leiden zu vollenden; und wenn der Gipfelpunkt derselben im Kreuzestode nur dazu diente, sie von der Todesfurcht zu befreien, wie seine Leidensversuchungen ihn befähigten, ihnen in ihren Leidensversuchungen zu helfen, so war doch jeder Anstoß an der tiefen Erniedrigung desselben unmöglich gemacht. Statt die Leser zur Verleugnung oder gar zum Aufgeben des Messiasglaubens zu veranlassen, diente dieselbe ja nur dazu, sie zur Erduldung aller Leiden um ihres Messiasglaubens willen, ja zur freudigen Hingabe des Lebens für denselben zu befähigen.

---

[1]) Es erhellt daraus, wie unrichtig es ist, wenn v. Soden S. 33 meint, der Ausdruck *σπέρμα Ἀβρ.* sei gewählt, um auf den Begriff des Hohenpriesters vorzubereiten. Der zunächst doch einfach die leibliche Abstammung von Abraham bezeichnende Ausdruck kann wohl, seiner Anwendung in den Verheißungen der Erzväter entsprechend, auf das Anrecht an die Erfüllung derselben hinweisen, hat aber mit dem Beruf des Hohenpriesters, (am großen Versöhnungstage) die Sünden des Volkes zu sühnen, nicht das mindeste zu tun. Die mit bewußtem Ungehorsam begangenen Sünden, welche allein die schließliche Erfüllung jener Verheißung vereiteln konnten, wurden ja nach 2, 2 garnicht gesühnt, sondern verfielen gerechter Vergeltung. Daß aber der Beruf des Hohenpriesters hier mit Bezug auf den Ritus des großen Versöhnungstages formuliert wird, zeigt das *τοῦ λαοῦ* unwiderleglich. Es ist nur unsere homiletische Gewohnheit, dafür einfach „unsere Sünden“ zu substituieren, aus der man das Recht entnimmt, unter dem Volk, das nach dem Zusammenhang nur den Samen Abrahams im leiblichen Sinne bezeichnen kann, die Christengemeinde zu verstehen, die doch erst, nachdem alle ihre Sünden durch Christum gesühnt waren, ein Volk Gottes geworden ist. Warum aber überhaupt nicht von einer „Einführung“ des Hohepriesterbegriffs geredet werden kann, als solle derselbe erst entwickelt und auf Christum angewandt werden, wird im Folgenden klar genug werden.

3. Das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration.
(3, 1—5, 10)

Zum erstenmal bringt unser Brief eine Ermahnung, die sich direkt an die Leser richtet. Es bestätigt sich dadurch, daß 1, 1—2, 4 der Briefeingang war, und der eigentliche Brief mit 2, 5—18 beginnt; aber, da das *ὅθεν* **3, 1** folgernd auf die Erörterung dieses Abschnitts zurückblickt, erhellt, daß der eigentliche Zielpunkt des Briefs die hier beginnende Ermahnung ist. Ebenso bestätigt sich, daß der Verfasser nicht in irgend einer Autorität redet, sondern den Genossen einer himmlischen Berufung, die für den Empfang eines seligen Zieles von der Welt ausgesondert und gottgeweiht *(ἅγιοι)* sind, eine brüderliche Ermahnung schreibt, zu deren Befolgung sie dieser hohe Vorzug verpflichtet. Sie sind aber, was sie sind, dadurch geworden, daß sie mit dem Verfasser Jesum als den letzten und höchsten Gottgesandten (1, 2) und als den Hohenpriester (2, 17), d. h. als den Messias bekennen[1]. Wenn aber der nächste Gegenstand der Ermahnung **3, 2** ist, daß sie ihr Augenmerk auf die Treue Jesu richten sollen, so tritt hier deutlich hervor, daß sie im Glauben an diese Treue wankend geworden waren, offenbar weil die Verheißung seiner baldigen Wiederkehr sich nicht zu erfüllen schien. Wenn er in dieser Treue dem Moses gleichgestellt wird, so erhellt ferner, daß man anfing, ihm gegenüber auf Moses hinzuweisen, der nach dem Urteil Gottes selbst (Num.

[1]) Es ist hiernach also nicht, wie v. Soden S. 33 sagt, eine unbegründete Behauptung, daß 2, 17 das Hohepriestertum Christi als eine bekannte und selbstverständliche Tatsache erscheint. Denn wenn sie Jesum als den Hohenpriester bekennen, muß ihnen doch diese Vorstellung vollständig geläufig sein. Freilich meint v. Soden S. 35, daß der Genet. Jesum als den bezeichnet, „dem dies Bekenntnis zu verdanken ist“, was schon darum ganz unmöglich ist, weil dies mit der Funktion des Hohenpriesters, wie sie 2, 17 formuliert ist, garnichts zu tun hat. Es ist aber von hoher Bedeutung zu konstatieren, daß die Leser bereits Jesum als den Hohenpriester bekennen, weil die Auffassung unserer Schrift als einer Abhandlung wesentlich daran hängt, daß man als ihren eigentlichen Zweck die Erörterung des Hohepriestertums Christi betrachtet.

12, 7) treu war in seinem ganzen Hause, der also sicher denen, die sich an die von ihm geordneten Heilsmittel hielten, seine Verheißung erfüllen werde. Aber — so führt der Verfasser aus — auch Jesu Treue gegen den, der ihn zum Apostel und Hohenpriester gemacht hatte, hatte ja Gott selbst bezeugt, indem er ihn sogar einer viel höheren Herrlichkeit gewürdigt hatte als Moses. Denn, wie Gott den Sohn nach 1, 3 zum Erben über das All gesetzt hatte, weil durch ihn dasselbe gemacht war, so hat er dem Messias die Stellung in seinem Hause angewiesen, welche der Ehre entsprach, die dem gebührte, der durch seine Wirksamkeit in der vorbereitenden Heilsgeschichte dies Haus selber erst hergerichtet hatte. Gott hat ihn, als er ihn zum *Χριστός* erhöhte, als seinen Sohn zum Herrn über sein Haus eingesetzt, in dem Moses doch immer nur Diener war **(3, 3—5)**[1].

Die Voraussetzung dieser Ausführungen ist, daß die Leser von vornherein zu dem Hause Gottes gehört hatten, d. h. zu der familia dei, welche sich in der ATlichen Theokratie verwirklichte, in der einst Moses Diener gewesen war, und der jetzt Gott seinen Sohn als *ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς* gesandt hatte. Wie er seine Treue erwiesen, indem er als jener die bevorstehende messianische *σωτηρία* verkündigte (2, 3) und als dieser sie durch sein Sühnopfer ermöglichte (2, 17), so wird er sie auch erweisen, indem er, nachdem er seine messianische Herrschaft (als *Χριστός*) über jenes Haus angetreten, die endliche Errettung, die Gott durch ihn am Ende der Vorbereitungszeit seinem Hause verkündigen ließ, herbeiführt. Es kommt nur darauf an, ob man wirklich zu diesem Hause gehört. Die Leser sind nicht erst durch ihre Bekehrung zum Messiasglauben Glieder dieses Hauses geworden, sie sind es stets gewesen und s i e a l l e i n s i n d e s **(3, 6)**. Denn die Zugehörigkeit dazu ist an die Be-

---

[1]) Die dogmatistische Auffassung des Hebräerbriefs findet hier die Erhabenheit Christi über Moses erwiesen, wie der erste Teil des Briefes seine Erhabenheit über die Engel erwiesen haben soll, obwohl doch, wenn diese einmal festgestellt war, jene sich ganz von selbst verstand. Aber hinsichtlich der Treue, von der zunächst die Rede ist, wird doch Christus dem Moses nur g l e i c h g e s t e l l t, und diese Gleichstellung kann nur dadurch motiviert sein, daß die Leser geneigt waren, nachdem ihnen die Treue Jesu zweifelhaft geworden war, sich ganz auf Moses zu verlassen, dessen Treue in der Bezeugung dessen, was er dem Volke reden sollte, Gott selbst bezeugt hatte (3, 5) und der doch in seinem Gesetz klar genug gesagt hatte, wie der fromme Israelit sich sein Heil sichern könne.

dingung geknüpft, daß man die Freudigkeit und den Ruhm der Hoffnung festhält. Die Hoffnung auf die messianische Errettung hat ja auch das ungläubige Israel; aber ihm fehlt die Freudigkeit derselben, welche nur die besitzen, die sich rühmen können, in dem Messias, den sie bekennen, den zu haben, welcher der Bürge der von ihm als *ἀπόστολος* verkündigten Erfüllung jener Hoffnung ist. Dann aber ist klar, daß die Bekenner des Messias auf die Treue dieses Messias ihren Blick richten müssen, der auch hinausführen wird, was er verheißen hat, wenn sie mit dem Verfasser, der sich in dem *ἡμεῖς* wieder mit ihnen zusammenschließt, zu dem Hause Gottes gehören wollen, dem der zum Herrn über dasselbe gesetzte Sohn die Heilsvollendung bringen wird. Denn nur dann werden sie an der Freudigkeit und dem Ruhm der Hoffnung festhalten.

Wenn man die Homilie über Psalm 95, 7—11 aus ihrem Zusammenhange heraus verstehen und das Motiv erkennen will, warum der Verfasser die Wüstengeneration als Warnungsbeispiel aufstellt, so muß man von **4, 2f.** ausgehen, wo er die Analogie hervorhebt zwischen der gegenwärtigen Situation und der, in welcher sich die Wüstengeneration befand. Auch diese hatte ja die Freudenbotschaft empfangen, daß Gott sie durch Moses in das gelobte Land einführen wolle, das den Vätern verheißen war, um dort zu ihrer Ruhe einzugehen (vgl. Deut. 12, 9 f.), wie die gegenwärtige Generation die Freudenbotschaft, daß der Messias ihr die messianische Errettung bringen werde. Aber wie der Wüstengeneration diese Freudenbotschaft nichts nützte, weil sie das Wort, das dieselbe verkündigte, nicht im Glauben aneignete, und deshalb Gott ihr durch einen Eidschwur das Eingehen in die ihr verheißene Ruhe im heiligen Lande versagte, so gilt es noch heute, daß nicht die israelitische Gemeinde als solche, sondern nur das gläubige Israel (bem. das *οἱ πιστεύσαντες* 4, 3) in die Gottesruhe eingeht, deren typisches Vorbild jene Ruhe im heiligen Lande war, und die nur die Kehrseite der verheißenen messianischen Errettung ist. Denn die Verbitterung, vor welcher der Psalm warnt (**3, 7 f.**), bestand nach **3, 18 f.** darin, daß die Israeliten von damals, die doch beim Auszug aus Ägypten jene Freudenbotschaft gehört hatten, ihr den von Gott verlangten Glauben an dieselbe verweigerten (vgl. 4, 6) und durch diese Todsünde des Ungehorsams sich das Umkommen in der Wüste zuzogen, das ausdrücklich mit den Worten aus Num. 14, 29. 32 als Strafe solcher Todsünde bezeichnet wird.

Ihre Sünde wurde noch dadurch vergrößert, wie der Verfasser in der Wiedergabe des Psalmworts **3, 10** (durch die Beziehung des *τεσσεράκοντα ἔτη*, dessen ursprüngliche Beziehung zu *προσώχθισεν* er nach 3, 17 sehr wohl kennt, zu *εἶδον*) andeutet, daß das Volk 40 Jahre lang die Wunder, durch welche es Gott in der Wüste ernährt hatte, sah, wieder genau wie die gegenwärtige Generation, welche von den Wundern gehört hatte, durch welche Gott die Predigt von der Verkündigung des Messias bestätigte (2, 4).

Daß jene Gottesruhe, welche die Wüstengeneration durch ihre Glaubensverweigerung verscherzte, nur ein typisches Vorbild war der Sabbatruhe, die Gott am Schöpfungssabbat seinem Volk bereitet hatte, ersieht der Verfasser daraus, daß Gott mit dem *σήμερον* der Psalmstelle durch David, in dem nach 3, 7 der heilige Geist redete, nach so langer Zeit einen neuen Tag festsetzt, an welchem die Generation der messianischen Zeit, der das ganze Schriftwort gilt, vor der gleichen Verstockung gewarnt wird. Er beweist das ausdrücklich dadurch, daß ja Josua wirklich das Volk in das gelobte Land einführte, und nun doch der Psalm davor warnt, des Eingehens in die Gottesruhe nicht verlustig zu gehen, woraus doch folge, daß die eigentliche Sabbatruhe, auf welche die einst mit der Freudenbotschaft von ihr Versehenen hinwies, dem Volke Gottes noch bevorstehe **(4, 4—10)**. Darum beginnt die Anwendung des Psalmworts **3, 12—15** damit, daß, solange noch jenes Psalmwort der gegenwärtigen Generation zugerufen wird, man sich nicht dagegen verstocken soll. Ganz wie 3, 6 die Zugehörigkeit zum Hause Gottes abhängig gemacht war von dem Festhalten der Hoffnung, die sich durch das Psalmwort näher bestimmt als die Hoffnung auf das Eingehen in die wahre Gottesruhe, heißt es nun, daß wir Genossen Christi, der der Herr dieses Hauses ist, und damit Angehörige desselben nur geworden sind und bleiben, wenn wir die Zuversicht, die wir am Anfang gehabt haben, bis zu Ende festhalten (bem. das *μέχρι τέλους*, das erst hier im Gegensatz zu *τὴν ἀρχήν* seine Bedeutung gewinnt und nur 3, 6 von den Abschreibern antizipiert ist. Vgl. Texte u. Untersuchungen XIV, 3, 1896, S. 126). Diese *ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων* ist aber nach 11, 1 der Grundbestandteil des Glaubens: darum denkt der Verfasser die Verstockung gegen die Mahnung des Psalmworts, vor welcher er warnt, ausgehend von einem Herzen voll Unglauben wie der, um deswillen die Wüstengeneration den Eingang in die Gottesruhe verscherzte (3, 19).

Wenn er dies Herz voll Unglauben sichtbar werden sieht (bem. das *βλέπετε*) in dem Abfall von dem lebendigen Gott, so will er damit betonen, daß der Glaube an den lebendigen Gott selbst, der durch die Sendung des Messias die Bürgschaft gegeben hat, daß er seine Verheißung erfüllen kann und wird, aufgegeben wird, wenn man den Glauben an den Messias und die Zuversicht, daß er diese Erfüllung herbeiführen wird, preisgibt. Darum heißt es ja nachher ausdrücklich, daß der Unglaube der Wüstengeneration die Todsünde der Gehorsamsverweigerung gegen Gott war, der immer zuerst verlangt, daß man seinem Wort und seiner Verheißung Glauben schenkt. Solcher Unglaube konnte nur erzeugt werden durch den Betrug der Sünde, wenn die Weltlust und Leidensscheu den Lesern vorspiegelte, sie könnten ihrem Gott auch fernerhin treu dienen, wenn sie durch das Aufgeben des Messiasglaubens sich mit ihren Volksgenossen aussöhnten und sich mit den Gnadenmitteln begnügten, welche durch die von Gott selbst anerkannte Treue des Moses ihnen das Heil verbürgten[1].

Es ist für die ganze Situation des Briefes sehr bedeutungsvoll, daß, so bestimmt auch mit dem Indic. futuri *ἔσται* die Besorgnis ausgedrückt wird, daß der besprochene Fall wirklich stattfindet, doch 3, 12 nur davon die Rede ist, daß er *ἔν τινι ὑμῶν* stattfindet (vgl. auch *τις ἐξ ὑμῶν* 3, 14), und die Gesamtheit der Leser vielmehr aufgefordert wird, auch ohne den Zu-

[1]) Wenn v. Soden S. 37 behauptet, der Abfall von dem lebendigen Gott könne nur die Rückkehr zu einer heidnischen Religion oder zu absoluter Glaubenslosigkeit sein, so widerspricht dem der ganze Zusammenhang. Da das *διό* 3, 7, wie er selbst sagt, an 3, 6 anknüpft, so kann von einem solchen schlechterdings nicht die Rede sein, sondern nur von einem Abfall, der sich durch das Aufgeben der Hoffnung vollzieht, welche die messiasgläubigen Glieder des Hauses Gottes unterscheidet von denen, die nur von einem Hause Gottes wissen wollen, in welchem Moses Diener war. Bei seiner Deutung wird jede Analogie aufgehoben mit der Sünde der Wüstengeneration, die doch so nachdrücklich als Warnungsbeispiel vorgeführt wird. Nach v. Soden ist es das sich verstockende Herz, welches die *ἀπιστία* hervorruft, während schon der artikellose gen. qualit. zeigt, daß die Bösartigkeit des Herzens im Unglauben besteht, welcher die Verstockung gegen das Mahnwort des Psalms zur Folge hat. Der Betrug der Sünde aber, die v. Soden selbst wesentlich richtig deutet, kann nicht darin bestehen, daß sie „um die *σωτηρία* betrügt", was eine völlige Umdeutung des Wortsinns ist, ja, eigentlich ein nur im Deutschen mögliches Wortspiel, sondern nur darin, daß sie uns etwas vorspiegelt, was in der Tat nicht der Fall ist, wie Mrk. 4, 19, Eph. 4, 22 deutlich genug zeigt.

spruch eines dritten sich selbst, d. h. jeder den andern täglich zu ermahnen auf das Psalmwort zu hören (3, 13). Auch **4, 1** spricht nur die Befürchtung aus, daß, obwohl durch die Art wie die Wüstengeneration die Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung verscherzte, dieselbe keineswegs aufgehoben oder zurückgenommen ist, einer von ihnen meinen könnte, in diesem Punkte zu kurz gekommen zu sein und nun daran Mangel zu leiden. Offenbar deutet der Verfasser darauf hin, daß einzelne an ihrem Messiasglauben irre wurden, weil, nachdem mit der Ankunft des Messias die erhoffte Zeit des Heils tatsächlich nicht gekommen war, da das Volk ihn verwarf, und, da es sich immer noch nicht bekehren wollte, die Parusie immer länger ausblieb, jene Heilszeit auch nicht mehr zu erwarten sei. Darum schließt ja die Homilie **4, 11** mit der Mahnung, eifrig dafür zu sorgen, daß nicht irgend einer auf Grund des Beispiels, das die Wüstengeneration mit ihrer *ἀπείθεια* gegeben, auf dem Wege zur Heilsvollendung falle und sein Ziel nicht erreiche. Auch in der Charakteristik des Gotteswortes, wie jener Psalmspruch eines ist **(4, 12)**, wird mit Nachdruck hervorgehoben, wie dasselbe die in den verborgensten Herzenstiefen sich vorbereitenden Anfänge der Sünde bloßlegt, und zur Begründung der Schlußermahnung hinzugefügt, daß der, vor dem auch jene Herzenstiefen offenbar sind, es sei, dem wir dafür verantwortlich sind **(4,13)**. Damit ist doch klar genug angedeutet, daß jene Verstockung im Unglauben, vor welcher der Psalmspruch warnt, noch nicht in der Rückkehr Einzelner zur Gemeinde des alten Israel zu Tage getreten war, aber sich bereits in den Herzenstiefen vorbereitete.

Es ist durchaus unmöglich, den Vordersatz von **4, 14** durch das *οὖν* aus dem Vorigen folgern oder rekapitulieren zu lassen, um das 2, 17. 3, 1 aufgestellte Thema schärfer zu fassen und zu begründen, wie noch v. Soden S. 41 in der Konsequenz der dogmatistischen Auffassung unseres Briefes sagt. Denn 2, 17 war ja das Hohepriestertum Christi nur erwähnt, um zu motivieren, weshalb der Messias uns in allen Stücken gleich werden mußte, wie 3, 1, um zu begründen, warum man auf seine Treue achten solle. Dort war also gar kein Thema aufgestellt, sondern das Hohepriestertum Christi einfach vorausgesetzt, hier war es ausdrücklich als Gegenstand ihres Bekenntnisses bezeichnet. Vollends, daß er ein hocherhabener Hoherpriester sei und als solcher die Himmel durchschritten

habe, war doch im Vorigen noch nirgends angedeutet; denn wenn im Briefeingang die Einzigartigkeit des Sohnes, in dem Gott zur Endzeit zu uns redete, durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes begründet wird (1, 2. 4), so hat das doch mit seinem Hohepriestertum nichts zu tun. Es ist vielmehr hier, wie in jenen beiden Stellen, nur die Voraussetzung der Ermahnung, die durch das *οὖν* aus 4, 11 gefolgert wird, wo sich der Verfasser ebenso wie hier in dieselbe einschloß (bem. das *σπουδάσωμεν—κρατῶμεν*), weil sie nur das Endergebnis der von ihm 3, 7—4, 10 erörterten Psalmstelle war. Nur tritt jetzt ganz klar hervor, was in der diese Erörterung durchziehenden Paränese wiederholt angedeutet war, daß bei einzelnen Gemeindegliedern bereits die Neigung hervorgetreten war, durch Aufgeben des Bekenntnisses sich von den Drangsalen, unter denen sie litten, zu befreien. Der Inhalt dieses Bekenntnisses aber, zu dessen Festhalten ermahnt wird, war ja eben, was als Voraussetzung dieser Ermahnung vorangeschickt wird, daß wir in Jesus den Sohn Gottes, d. h. den Messias haben. Warum der Verfasser aber so ausdrücklich betont, daß wir in diesem Messias einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, darüber spricht sich der Begründungssatz **4, 15** völlig klar aus. Er kommt damit noch einmal auf 2, 18 zurück, nur daß jetzt ausdrücklich hervorgehoben wird, wie Christus eben darum mit unsern Schwachheiten Mitgefühl haben kann, die es uns so schwer machen, in allen Versuchungen am Bekenntnis festzuhalten, weil er in allen Stücken versucht ist wie wir, nur natürlich nicht von eigener Sünde. Und weil wir diesen Hohenpriester jetzt am Throne Gottes wissen, so können wir demselben mit voller Freudigkeit nahen, weil wir bei ihm allezeit Barmherzigkeit zu finden gewiß sind (2, 17) und die durch sein hohepriesterliches Opfer uns wiedergewonnene Gotteshuld, welche uns rechtzeitige Hilfe bringen wird, wenn uns die Kraft zum Festhalten am Bekenntnis versagen will (**4, 16**).

Hier erhellt nun sofort, daß die dogmatistische Auffassung unserer Schrift, welche **5, 1** die Vergleichung Christi mit den aaronitischen Hohenpriestern beginnen sieht, dem ganzen Aufbau derselben widerspricht. Denn sie muß annehmen, daß der Verfasser sich unbegreiflicherweise 5, 11—6, 20 in seiner eben begonnenen Darlegung unterbricht; und sie übersieht, daß 5, 1 als B e g r ü n d u n g davon eingeführt wird, daß wir mit voller Zuversicht dem Gnadenthron nahen können, weil wir bei ihm

einen Hohenpriester haben, der Mitgefühl mit unsrer Schwachheit haben kann (14, 15f.). Das wird doch in der klarsten Weise dadurch begründet, daß jeder Hohepriester eben darum aus Menschen genommen wird, damit er bei seinen Opferdarbringungen ein maßhaltendes Urteil haben könne den Schwachheitssünden gegenüber, da, wenn er sofort in heiligem Zorn entbrennte über jede Sünde und sie damit zur Bosheitssünde stempelte (vgl. 2. 2), er sie ja durch Opfer nicht sühnen dürfte. Darum ist jeder Hohepriester auch bei seiner spezifischen Dienstleistung am großen Versöhnungstage verpflichtet, immer zuerst für sich selbst zu opfern, damit das Bewußtsein der eigenen Schwachheit, auf der jenes Maßhalten beruht, in ihm immer wach erhalten werde **(5, 2. 3)**.

Sollte freilich der Hohepriester am Gnadenthron uns die Freudigkeit geben, demselben zu nahen, so mußte noch ein zweites dazukommen. Er durfte sich nicht selbst sein Priestertum angemaßt haben, sondern mußte von Gott zu dieser Würde berufen sein, der seine Interzession verlangte, wie einst Aaron und nach ihm jeder gesetzlich fungierende Hohepriester. So hat auch der Messias, der bei der einzigartigen Würde, die ihm Gott als seinem Sohn Psalm 2, 7 beigelegt, am ehesten dazu berechtigt gewesen wäre, sich diese Würde nicht selbst angemaßt, sondern sie von Gott empfangen, der ihn Psalm 110, 1 als einen Priester nach der Ordnung Melchisedeks erklärt hatte **(5, 4—6)**[1]. Wie eng aber dieser zweite Grund dafür, daß Christus uns in unsern Versuchungen hilfreich vor Gott vertreten kann, mit dem ersten zusammenhängt, zeigt die nähere Ausführung des Gedankens von 5, 4 ff. in **5, 7—10**. Denn wie wenig Jesus die Ehre, Hoherpriester zu werden, sich selbst bei-

[1]) Im seltsamen Widerspruch mit seiner Annahme, daß die Leser Heidenchristen seien, findet v. Soden S. 44 diese Ausführung gegen solche gerichtet, welche meinten, daß, weil Jesus nicht von Aaron abstamme, er garnicht Hoherpriester sein könne und daher, wenn nur er selbst sich oder seine Anhänger ihn dazu erklärt hätten, die Versöhnung nicht bewirkt haben könne. Es ist doch recht unwahrscheinlich, daß ehemalige Heiden, die von der ATlichen Priesterordnung kaum etwas wußten, daran Anstoß genommen haben sollen, daß Jesus nicht ein Sohn Aarons war; und von der Versöhnung ist ja hier überhaupt nicht die Rede, sondern von der Hilfsleistung, die er den in Versuchung Befindlichen am Throne Gottes vermittelt, was gerade im Vorigen nicht auf sein hohepriesterliches Sühnopfer, sondern auf sein echt menschliches Mitgefühl mit der Schwachheit derselben zurückgeführt war.

legte, zeigt die Tatsache seines Grauens vor dem Tode, in welchem er sein hohepriesterliches Opfer bringen sollte, und sein Gebet in Gethsemane, das um Bewahrung vor diesem Tode flehte und nur insofern erhört wurde, als er von dieser Todesfurcht befreit ward. Daß er so in seinen Fleischestagen erst Gehorsam lernen mußte, um jenes Opfer bringen zu können, obwohl doch sein Wille, weil er Sohn war, vornherein mit dem Willen des Vaters eins sein mußte, und zwar durch Leiden, die ebenso mit der Liebe des Vaters in Widerspruch standen, machte ihn ja gerade fähig zum Mitgefühl mit den Schwachheiten aller Gotteskinder, denen er als Hoherpriester in ihren Leidensprüfungen Hilfe vermitteln sollte. Er hatte jenes Mitgefühl durch die eigene Erfahrung davon erworben, wie schwer es ist, unter den Leidensprüfungen Gehorsam zu lernen und die Kraft dazu durch Gebet um rechtzeitige Hilfe zu erringen. Wenn aber das Resultat dieses Gehorsamlernens in das *τελειωθείς* zusammengefaßt wird, so müßte, wenn dies von der Vollendung seiner Heilsmittlerqualität verstanden werden sollte, von einem Akt Gottes die Rede sein, durch den dieser dieselbe vollendete, während das part. aor. ausdrücklich sagt, daß er durch seine sittliche Vollendung der Urheber einer für ewig gültigen, d. h. der messianischen Errettung wurde. Denn daß erst nach der geduldigen Übernahme des Leidens, in dem er das hohepriesterliche Sühnopfer brachte, sich dadurch, daß Gott dasselbe annahm und ihn so zum Heilsmittler machte, seine Berufung zum Hohenpriester vollzog, zeigt die Verweisung auf die schon 5, 6 angezogene Stelle, in der er als solcher begrüßt wird. Daß dort nur von einem Priester höchster Ordnung die Rede ist, hinderte den Verfasser nicht, dafür *ἀρχιερεύς* einzusetzen, da der Urheber einer endgiltigen Errettung doch nur ein einzigartiger unter den Priestern, wie der Hohepriester einer ist, sein konnte.

Auch daß 5, 9 betont wird, wie Christus allen, die ihm gehorchen, der Heilsmittler geworden ist, kann nicht, wie die herrschende dogmatistische Auslegung annimmt, einen lehrhaften Ausspruch beabsichtigen über die Universalität des Heils für Juden und Heiden, weil eine Reflexion darauf dem ganzen Kontext völlig fern liegt. Es kann auch nicht betonen, daß nichts anderes verlangt werde, und auch die Leiden der Leser daran nichts ändern könnten (v. Soden S. 45), da nicht abzusehen ist, an welche andere Bedingung im Kontext gedacht

werden, und wie an irgend einer Bestimmung über jene Pflicht die Leidenslage der Leser etwas ändern könnte. Es ist vielmehr genau derselbe Gedankengang, wie 2, 10 ff., wenn hervorgehoben wird, daß er, der in seinen Fleischestagen allen seinen Brüdern gleich geworden, durch die höchste Bewährung seines Gehorsams seine Berufung zum Hohenpriester erringen mußte, weil das Heil, dessen Urheber er damit wurde, nur allen denen zu teil werden sollte, die ihm gegenüber denselben Gehorsam bewährten. Daß aber dieser Gehorsam sich im Festhalten am Bekenntnis (4, 14) bewährt, war ja das Resultat dieses ganzen Abschnitts. Denn wenn die Wüstengeneration infolge ihrer *ἀπείθεια* zu Grunde ging (4, 6. 11), so kann die gegenwärtige Generation doch zu der Errettung vom Verderben nur gelangen, wenn sie ihr Bekenntnis zu dem Apostel und Hohenpriester Jesus (3, 1) dadurch bewährt, daß sie die Zuversicht, in der sie einst sich zu ihm als ihrem Messias bekannte und die Erfüllung ihrer Hoffnung (bei seiner Wiederkunft) sicher von ihm erwartete, bis zum Ende festhält (3, 6. 14). Nur so kann sie ja in der gegenwärtigen Zeitlage allen Versuchungen gegenüber, die sie davon abtreiben wollen, das von Jesu verlangte Achten auf sein Wort, in dem er die Nähe der *σωτηρία* verkündigte (2, 1. 3), bewähren.

4. Der gefahrdrohende Zustand der Leser.
(5, 11—6, 20)

Gewiß ist der Verfasser mit 5, 10 auf einen Hauptpunkt gekommen, den er seinen Lesern klar machen will. Nur denkt man dabei gewöhnlich an die Erhabenheit des Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks über die aaronitischen. Aber was daran schwer verständlich zu machen ist, wie **5, 11** sagt, ist doch wirklich nicht einzusehen. Denn wenn der Sohn, in welchem Gott zur Endzeit redete, wie doch auch die messiasgläubigen Leser annahmen, nach der Vollendung seines Lebenswerkes zur Rechten Gottes erhöht war, und wenn sie nach 3, 1 selbst bekannten, daß sein Hohepriestertum nur die andere Seite seines Lebenswerkes war, so verstand sich doch wohl von selbst, daß der Messias ein Priester höherer Ordnung war als die aaronitischen. Wir werden, wenn die intendierte Erörterung kommt, etwas genauer zusehen müssen, was der so schwer verständliche Zielpunkt derselben ist. Aber schon hier erhellt, daß es nicht sowohl am Gegenstande liegt, wenn derselbe so schwer verständlich zu machen ist, sondern daran, daß derselbe zu tiefergehenden Belehrungen gehört, für welche die Leser harthörig geworden sind. Das können unmöglich rein theoretische Belehrungen sein, da die Fähigkeit, solche aufzufassen entweder da ist oder nicht, und es niemanden zum Vorwurf gemacht werden kann, wenn er sie noch nicht erlangt hat. Es liegt aber in dem *νωθροί* ohne Zweifel ein Vorwurf; es fehlt den Lesern an der Willigkeit, Erörterungen anzuhören, wie der Verfasser sie beabsichtigt. Dieselben können schon darum nicht rein theoretischer Art sein, sie müssen einen sehr praktischen Punkt betreffen.

Es erhellt schon hieraus, daß wir es nicht mit einer für das große Publikum bestimmten Abhandlung zu tun haben, sondern mit einem auf konkrete Bedürfnisse berechneten Schreiben. Sahen wir doch schon in der Ermahnung, die durch den Hinweis auf das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration gestützt wurde, daß der Verfasser ganz bestimmte Gefahren im

Auge hat, welche die Leser in ihrem geistlichen Leben bedrohten, auch wenn dieselben zunächst noch nur einzelne gefährdeten. Hier aber hören wir, daß dieselben in dem inneren Zustand der Gesamtheit begründet waren. Der Verfasser kennt denselben ganz genau; denn er wagt es ja, einen schweren Vorwurf gegen sie alle zu erheben. Vergeblich bemüht sich v. Soden S. 46 nachzuweisen, **5, 12** solle kein Vorwurf gegen die Leser sein, sondern nur eine Rechtfertigung seines Vorgehens. Gerade, weil er dafür „keinerlei besondere Autorität in Anspruch nimmt", wie v. Soden sehr richtig sagt, auch nicht die, welche eine längere Erfahrung im Christenstande geben würde, sondern sich nur als irgend einen bezeichnet, der tut, was sie alle bei der Dauer ihres Christenstandes nicht nur tun könnten, sondern zu tun verpflichtet seien, ist es doch ein schwerer Vorwurf, wenn sie selbst wieder der Belehrung in den Elementen der Gottesoffenbarungen bedürfen, mit welchen man beginnt, wenn man einen zum Christentum bekehren will. Da das erst sein Zagen rechtfertigen soll, mit welchem er zur Erörterung über den 5, 10 angezeigten Hauptpunkt schreitet, so ist klar, daß alles, was der Verfasser bisher geschrieben, nur dazu dienen sollte, sie in diesen Elementen zu befestigen. Nun wird erst ganz klar, warum er Kp. 1 so ausführlich entwickelte und aus der Schrift rechtfertigte, was doch für jeden Messiasgläubigen selbstverständlich ist, und worin der Verfasser sich auch mit ihnen völlig eins weiß; warum er Kp. 2 noch einmal daran erinnerte, wie die tiefe Erniedrigung des Menschensohnes bis zum bittersten Tode gerade notwendig war, um ihre dringendsten Bedürfnisse zu befriedigen; warum Kp. 3. 4 die Ermahnung, im Vertrauen auf die Treue des Apostels und Hohenpriesters, der ihnen die nahende Errettung verkündigt und ermöglicht hatte, an ihrem Bekenntnis zu ihm festzuhalten, auf das furchtbar ernste Schriftwort begründet wurde, das vor der Verstockung im Unglauben warnte.

Nicht umsonst hat der Verfasser nach der Besprechung desselben darauf hingewiesen, wie es die Art des Schriftworts sei, aufzudecken und zu richten, was in den verborgensten Herzenstiefen sich vorbereite (4, 12). Wenn er auch klar genug angedeutet hatte, daß erst bei Einzelnen zu befürchten stand, wovor das Psalmwort mit dem Hinweis auf die Verstockung der Wüstengeneration warnt, so ist doch klar, daß solche Verstockung, welche das Gotteswort nicht mehr hören kann, nur

das letzte Resultat ist eines Nichmehrhören w o l l e n s. Ein solches Nichthörenwollen macht aber der Verfasser in dem *νωθροί ταῖς ἀκοαῖς* 5, 11 allen Lesern zum Vorwurf, nur daß sich derselbe zunächst nur auf ihre mangelnde Geneigtheit bezieht, zu hören, was er ihnen über das melchisedekische Hohepriestertum zu sagen beabsichtigt, und was daher sicher nicht rein theoretische Belehrungen sind. Das wird recht klar aus der Art, wie er **5, 13 f.** das Bild erläutert, wonach er ihr Bedürfnis, immer noch über die Elemente des Christentums belehrt zu werden, als ein Bedürfnis nach Milch bezeichnet, der er die feste Nahrung entgegensetzt. Denn daß der Säugling nur mit Muttermilch ernährt wird, hat doch wirklich seinen eigentlichen Grund nicht darin, daß, weil er selbst nur lallen kann, er auch richtige Rede noch nicht versteht; und daß die feste Speise Erwachsenen zukommt, nicht darin, daß sie durch lange Übung die Fähigkeit erlangt haben, „gesunde und ungesunde Kost", wie v. Soden S. 47 vortrefflich erläutert, zu unterscheiden[1]. Wenn der Verfasser gerade diese Seite der Sache hervorkehrt, so will er ausdrücklich nicht direkt aussprechen, sondern nur andeuten, nach welcher Seite hin er das Bild angewandt wissen will. Weil die Leser noch nicht reif genug sind, selbsttätig für ihr Bekenntnis einzutreten, bedürfen sie neuer Stärkung in demselben; und weil sie noch nicht fähig sind, gesunde und ungesunde Lehre zu unterscheiden, werden sie nicht willig sein, Erörterungen anzuhören, die sie leicht für schädliche Irrlehren halten könnten.

Nur aus dieser etwas eingehenderen Analyse des Abschnitts 5, 11—14 läßt sich sein Zusammenhang mit dem Abschnitt 6, 1—4 verstehen. Wenn das *φερώμεθα* **6, 1** mit *διό* an den im Vorigen gegen die Leser erhobenen Vorwurf angeknüpft wird,

---

[1]) Umsomehr muß es freilich auffallen, daß er das deutet auf die sich den Lesern aufdrängende Entscheidung, ob sie Christen bleiben sollen oder nicht, um auch daraus einen Beweis zu entnehmen, daß es sich nicht um einen Rückfall ins Judentum handeln kann, wofür ja auf dem Standpunkt des Verfassers das Bild vom *κακόν* viel zu stark wäre. Mir will es scheinen, als ob der Abfall vom Christentum auf jedem Standpunkt mehr als ein *κακόν* ist. Aber diese Frage kommt ja hier garnicht in Betracht; denn es handelt sich im Zusammenhange garnicht um eine Unterscheidung von Entschließungen, sondern von Lehren, da die feste Speise jedenfalls die ist, die der Verfasser vortragen will, im Unterschiede von der Milch, welche die Leser noch bedürfen.

so folgt daraus, daß der Verfasser in der 1. Person pluralis sich mit ihnen zusammenschließt. Das macht auch gar keine Schwierigkeit, da die Trägheit zum Hören, die er ihnen vorwirft, überwunden werden kann, und da der Verfasser, über ihr im Widerspruch mit der Dauer ihres Christenstandes stehendes Bedürfnis hinwegsehend, versuchen kann, sie durch die beabsichtigten Erörterungen zum Ziele christlicher Mündigkeit zu führen, sobald sie nur die neue Probe der Willigkeit, zu hören, die er ihnen damit stellt, bestehen und sich zum aufmerksamen Hören anregen lassen. Hier sagt es der Verfasser direkt, daß er die Anfangslehre von Christo, um die sich der bisherige Inhalt seines Schreibens gedreht hat, die Verkündigung der nahenden *σωτηρία*, die Bedeutung seines Todesleidens und die Hoffnung auf seine Wiederkunft verlassen muß, um mit den Lesern zu dem Ziel zu fahren, das durch seine beabsichtigten Erörterungen und durch ihre Überwindung aller Unwilligkeit zum Hören erreicht werden kann und soll. Was die Ausleger so vielfach mißleitet hat, ist die Voraussetzung, daß das *μή* — — *καταβαλλόμενοι* nur negativ ausdrücke, was das *ἀφέντες* positiv sage. Das ist aber sprachlich unmöglich, weil das part. praes. in anderer Beziehung zum Hauptverbum stehen muß als das part. aor., und sachlich, weil in dem, was das *ἀφέντες* negativ erläutern soll, von einer Lehre von Christo, von der dieses doch handelt, gar nicht die Rede ist. Das part. praes. mit *μή* kann nur aussagen, worin das *ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι* nicht bestehen soll. Es läge ja bei dem schweren Vorwurf, den der Verfasser wider die Leser erhebt, nahe, zu meinen, daß er damit einen völlig neuen Grund ihres Christenlebens legen wolle. Denn das Fundament, auf dem alles Christenleben sich aufbaut, ist Buße und Glaube. Warum damit nach **6, 2** sich eine Belehrung darüber, daß im Unterschiede von anderen jüdischen Waschungen bei der christlichen Taufe eine Handauflegung stattfindet, sowie eine Belehrung über Totenauferstehung und ewiges Gericht verbinden würde, wenn einmal wieder Grund gelegt werden soll, läßt sich doch nur verstehen daraus, daß beide Belehrungen für den Verfasser mit Buße und Glauben im engsten Zusammenhange stehen. Das ist aber wohl verständlich, weil die Folge davon, daß einer Buße tat und glaubte, doch war, daß er die Taufe empfing, die ihn der Sündenvergebung versicherte und ihm durch die Handauflegung die messianische Heilsgabe des Geistes verlieh, wodurch seine Errettung vom endgiltigen

Gericht gesichert war (vgl. Act. 2, 38. 40), die nur durch Totenauferstehung erfolgen konnte [1].

Warum der Verfasser so nachdrücklich betont, daß das von ihm intendierte *φέρεσθαι ἐπὶ τὴν τελειότητα* nicht in einem neuen Grundlegen besteht, zeigt **6, 3**—6, wo der Verfasser erklärt, daß die Ausführung seiner Intention davon abhängig sei, ob Gott sie erlauben werde, indem er seinem Wort die dazu notwendige Wirksamkeit verleiht, und dies dadurch begründet, daß, wenn ein neues Fundamentlegen bei ihnen nötig sei, es unmöglich wäre, da es ja unmöglich sei, einen Abgefallenen zur Buße zu erneuern. Dieser enge Zusammenhang von 6, 3—6 mit 6, 1 f. tritt freilich dann erst klar hervor, wenn man endlich das ziellose Raten der Exegeten über die nach 6, 4 f. mit der Bekehrung verbundenen Stücke, das es im besten Fall nur zu unerträglichen Tautologien bringt, aufgibt und dieselben einfach aus diesem Zusammenhang heraus erklärt. Das ist aber schon darum notwendig, weil das *ἅπαξ φωτισθέντας* auf die einfürallemal erfolgte Erleuchtung hinweist, welche den Gläubigen veranlaßte, sich taufen zu lassen und damit die Heilsgüter zu empfangen, welche nach christlicher Lehre die Taufe mit sich bringt. Dann aber ist die himmlische Gabe die Sündenvergebung, in der ein köstliches Gotteswort, nämlich die an die Taufe geknüpfte Verheißung bereits tatsächlich geschmeckt wird. Dann sind die Kräfte der zukünftigen Weltzeit, die mit der Aufrichtung des neuen Bundes durch das Todesopfer Christi bereits Gegen-

[1]) v. Soden behauptet S. 49, daß mindestens die beiden letzten Stücke nicht spezifisch christliche, sondern orthodox-jüdische seien, und daß von dem, was ich über den Unterschied ihrer Auffassung bei Christen und Juden gesagt habe, nichts dastehe. Letzteres ist vollkommen richtig, da der Verfasser ja ausdrücklich sagt, er wolle nicht mit diesen Lehren aufs neue Grund legen. Aber das entbindet den Exegeten nicht der Pflicht, zu untersuchen, in welchem Sinne die Belehrung über diese Lehren mit dem Fundament des Christenlebens in Buße und Glauben eng verbunden ist. Auch Sinnesänderung und Gottvertrauen sind doch wahrlich nicht Dinge, die dem Judentum fremd waren; aber daß sie hier in dem Sinne genommen sind, in welchem der Täufling allen toten Werken (ein Begriff, der nur vom AT. her verständlich ist!) absagte und auf Gott vertraute, der seinen Sohn gesandt hatte, um uns die messianische Errettung zu bringen, wird auch v. Soden nicht leugnen wollen. Daß die christliche Lehre von der Auferstehung nicht die orthodox-jüdische ist (vgl. Mark. 12, 25), und daß der gläubige Jude das Urteil, das im Endgericht (bem. das *κρίμα αἰώνιον*) gefällt wird, sehr anders denkt als der ungläubige, brauchte wirklich den Lesern nicht erst demonstriert zu werden.

wart geworden ist (vgl. 2, 5), die Wirkungskräfte, die von dem in der Taufe empfangenen heiligen Geiste ausgehen (vgl. 2, 4)[1]. Als Grund dafür, daß die nach solchen Heilserfahrungen Abgefallenen nicht mehr zur Buße erneuert werden können, wird zunächst **6, 6** auf die Größe des Frevels hingewiesen, wenn einer in seiner Anschauung den Sohn Gottes aufs neue kreuzigt und damit dem Gespött aussetzt, das damals den Gekreuzigten traf, was doch nur einen Sinn hat, wenn der Abgefallene ein gläubiger Jude war, der, nachdem er den Glauben daran aufgegeben, daß der Tod Jesu ihm das Heil erworben, wieder zu dem ungläubigen Judentum zurückkehrte, das ihn als Verbrecher gekreuzigt und wegen seiner Ohnmacht verspottet hatte. Der tiefere Grund aber ist in dem Gleichnis **6, 7 f.** angedeutet, in welchem das über den guten Acker Gesagte, wie gewöhnlich, nur zur Illustration dessen dient, was von dem unprobehaltigen Acker gesagt werden soll. Denn wie es ein Naturgesetz ist, daß für den Acker, der in häufigen Regengüssen alles empfangen hat, was ihn zum Fruchttragen veranlassen sollte, und doch nur Disteln und Dornen trägt, keine Möglichkeit bleibt, ihn zum guten Acker zu machen, und darum im Abbrennen desselben nur der göttliche Fluch an ihm vollstreckt wird, so können die, welche infolge ihrer einmaligen Erleuchtung alles erfahren haben, was ihnen der Übertritt zum Christentum von Heil brachte und dann doch ins Judentum zurückfallen, nicht mehr aufs neue bekehrt werden, weil alle Motive, die eine Bekehrung bewirken können, bei ihnen bereits einmal wirksam gewesen sind und sich doch auf die Dauer nicht als wirksam erwiesen haben. Das ist ein von Gott in

[1]) Gegen die Beziehung der *δωρεὰ ἐπουράνιος* auf die Sündenvergebung wendet v. Soden S. 50 ein, das Adj. bedeute nicht, was vom Himmel kommt, sondern was himmlischer Art ist, in die himmlische Welt gehört. Aber dieser Behauptung widerspricht der durchgängige Sprachgebrauch unseres Briefes (vgl. 8, 5. 9, 23. 11, 16. 12, 22), wie die durch v. Soden selbst angezogene *κλῆσις οὐράνιος* 3, 1 zeigt. Denn daß die Berufung ebenso vom Himmel her erfolgt, wie die Verheißung der Sündenvergebung, obwohl sich beide auf der Erde vollziehen, ist doch unbestreitbar. Daß aber das artikellose *ῥῆμα θεοῦ* das Evangelium als solches bezeichnen soll, findet auch v. Soden S. 51 „auffällig“ und entschuldigt es nur damit, daß der Artikel ebenso bei *πνεύμ. ἁγ.* und bei *δυνάμεις μέλλ. αἰῶν.* fehlt, obwohl es doch ganz in der Ordnung ist, wenn die messianische Heilsgabe in der Taufe, welche Wirkungen hervorbringt, wie sie der *αἰὼν οὗτος* nicht kannte, ihrem Wesen nach als heiliger Geist charakterisiert wird.

das Menschenherz gelegtes Gesetz, über das er selbst nicht hinaus kann, und das ihm unmöglich machen würde zu gestatten, daß der Verfasser aufs neue Grund lege, wenn die Leser wirklich bereits abgefallen wären.

Aber er erklärt **6, 9 f.** mit einer in unserm Brief ganz einzigartigen Liebesversicherung, daß er sich von ihnen eines Besseren, noch für sie Errettung in Aussicht Stellenden versehe, daß nämlich Gott gestatten werde, seine Absicht auszuführen und sie durch Überwindung ihrer Trägheit zum Hören zu der Vollendung ihres Glaubenslebens zu führen. Er beruft sich auf die Gerechtigkeit Gottes, die ihm nicht gestatten werde, über allen Mängeln ihres Glaubenslebens der werktätigen Liebe zu vergessen, welche sie in den Dienstleistungen für die Heiligen d. h. für die Gottgeweihten, die seinen Namen tragen, und damit eigentlich diesem selbst erwiesen haben und erweisen. Die einst so beliebte Mißdeutung dieser Worte, welche hier an ihre Beisteuer zu der Kollekte dachte, die Paulus für die Armen in Jerusalem sammelte, und darum für den glänzendsten Beweis gehalten wurde, daß der Brief nicht an die dortige Gemeinde gerichtet sein könne, hat schon v. Soden S. 53 mit Recht energisch zurückgewiesen. Weder kann nachgewiesen werden, daß irgendwo die Glieder der Muttergemeinde als die Heiligen schlechthin bezeichnet sind (vgl. dagegen 13, 24), noch kann mit einem so nachdrücklich als ein ständiges bezeichneten Verhalten jene doch immer nur in einem Einzelfall bewiesene Dienstleistung gemeint sein. Der Verfasser sagt, er begehre nur, daß jeder Einzelne von ihnen denselben Eifer, den sie im Liebesdienst erwiesen haben, auch hinsichtlich der vollen Überzeugungsgewißheit der Hoffnung bis ans Ende beweisen solle, was er schon 3, 6. 14 gefordert hatte **(6, 11)**. Klingt auch in dem *ἕκαστον ὑμῶν* wieder die Tatsache an, die wir im vorigen Abschnitt beobachteten, daß bei Einzelnen bereits der Mangel an der Erfüllung dieser Forderung offenkundig geworden war, so folgt doch aus **6, 12**, daß bei allen bereits die 5, 11 gerügte Trägheit eine Ermattung ihrer Hoffnungsfreudigkeit herbeigeführt hatte, wie sie bei der fortdauernden Leidenslage der Leser sehr begreiflich war. Wenn sie aber im Gegensatz dazu auf das Vorbild derer verwiesen werden, die durch anhaltende Ausdauer in ihrer Glaubenszuversicht die Verheißungen ererben, so weist das wieder auf den scheinbaren Verzug der Verheißungserfüllung hin, welcher dazu geführt hatte, daß sie

träge wurden in dem Eifer, die Hoffnung festzuhalten, und dieselbe darum ermattete.

Die Bedeutung des Schlußabschnitts **6, 13—20** wird darum gemeinhin verkannt, weil man Abraham nur als ein Beispiel derer denkt, welchen die Leser nach 6, 12 nachahmen sollen. Es handelt sich vielmehr um die Begründung davon, warum der Verfasser ein so unbedingtes Festhalten der Hoffnung fordern und erwarten kann. Wohl mag v. Soden S. 54 darin gegen meine frühere Darstellung Recht haben, daß das *ἐπαγγειλάμενος* auf die Verheißung einer großen Nachkommenschaft geht, die Gott mit einem Eidschwur bei sich selbst versiegelte, und die, weil Abraham an ihr ausdauernd festhielt, sich an ihm erfüllte (6, 13ff.). Aber der Verfasser sieht in dieser mit einem Eidschwur versiegelten Verheißung mehr. Wie er in der Verheißung, daß Gott die Israeliten in die Ruhe des Landes Kanaan einführen werde, nach S. 22 einen Typus sah für die Verheißung der Einführung in die himmlische Sabbatruhe, so sieht er in jener abrahamitischen Verheißung den Typus der Verheißung der Endvollendung, welche Gott den Erben jener Verheißung, also all jenen zahlreichen leiblichen Nachkommen Abrahams, zu denen ja die Leser gehören, bereite. Die Unwandelbarkeit dieses seines Ratschlusses hat Gott durch zwei Tatsachen, seine Wahrhaftigkeit, die jede Lüge ausschließt, und den Eidschwur, mit dem er nach Menschensitte seine Verheißung bekräftigte, versiegelt. Durch diese beiden Tatsachen haben die Leser, die bei ihrer Bekehrung im Blick auf das nahende Endgericht, welches die Endzeit in Aussicht stellte, sich dazu geflüchtet hatten, die Hoffnung auf die messianische Errettung zu ergreifen, eine starke Ermunterung, an ihr unentwegt festzuhalten (6, 16ff.). Dazu kommt noch Eines. Unmöglich kann die *προκειμένη ἐλπίς* ein subjektives Hoffen sein, da es sich ja bei ihr um etwas vor Augen liegendes handelt; es ist vielmehr das Hoffnungsgut, an welchem die Seele einen sicheren und zuversichtlichen Anker hat, der sie vor dem Verderben schützt. Nur von diesem kann gesagt werden, daß dieser Anker bis in das Innere des Vorhangs, d. h. bis in das Allerheiligste Gottes selbst hineinreicht. Denn in der Gewißheit, dort einst zur Heilsvollendung zu gelangen, ist ja ihre messianische Errettung gleichsam fest verankert, weil jenes Hoffnungsgut nur die positive Kehrseite derselben ist (6, 19). Gewiß ist aber dieses Hoffnungsgut ihnen geworden, weil Jesus als unser Vorläufer (vgl.

den ἀρχηγός 2, 10) zu unserm Besten dorthin einging, um die durch seinen Tod bewirkte Sühne dort zur Geltung zu bringen und uns so die Heilsvollendung zu ermöglichen. Diesen letzten Grund, der die Leser zum Festhalten an der Hoffnung veranlassen muß, benutzt aber der Verfasser, um zu dem Thema der jetzt intendierten Erörterung (5, 10) zurückzulenken. Denn nur weil Jesus ein Hoherpriester geworden ist nach der Ordnung Melchisedeks (6, 20), kann er uns droben im himmlischen Heiligtum den Dienst leisten, unsere Heilsvollendung unbedingt sicher zu machen und so unsere σωτηρία so fest zu verankern, daß die Seele auch in den Versuchungen der Gegenwart, sie mögen noch so schwer werden, nie verzagen darf. So geht dieser Abschnitt darauf hinaus, die Leser zu immer neuem Eifer anzuspornen, die Überzeugungsgewißheit ihrer Hoffnung bis ans Ende festzuhalten (6, 11).

5. Die Änderung des levitischen Priestertums.
(7, 1—8, 5)

Wenn der Messias nach der Weissagung (vgl. 5, 6) ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks geworden ist, so lag es nahe, zuerst festzustellen, wie hoch denn dieser Rang war. Zu diesem Behufe weist **7, 1—3** darauf hin, was die Schrift von Melchisedek erzählt, soweit es dazu dient, diesen Rang zu vergegenwärtigen. So begreiflich es uns war, daß der Verfasser 5, 10. 6, 20, wo er den in jener Weissagung dem Messias beigelegten Titel braucht, um Christi Bedeutung für uns festzustellen, die nach des Verfassers Ansicht in dem hohepriesterlichen Sühnopfer gipfelt, das *ἱερεύς* in *ἀρχιερεύς* umsetzt, so auffallend ist es, daß er hier bei dem einfachen *ἱερεὺς τ. ϑεοῦ τ. ὑψ.* der Erzählung stehen bleibt, wenn hier die Darlegung der Erhabenheit des melchisedekischen Hohenpriesters über den aaronitischen beginnt, welche nach der gangbaren Annahme das Hauptthema des Briefes sein soll. Dazu kommt, daß nachher, wo der Verfasser über das in der Schrift von Melchisedek Erzählte zu reflektieren beginnt, zunächst betont wird, daß schon sein Name dort auf seinen königlichen Rang hindeutet, obwohl davon weder in diesem Abschnitt noch irgendwo sonst im Briefe für die Feststellung der Bedeutung Christi oder seines Hohepriestertums Gebrauch gemacht wird. Ja, wenn bemerkt wird, wie die Schrift, die weder Vater noch Mutter von ihm nennt und kein Geschlechtsregister von ihm bringt, um ihn, der darum keinen Anfang der Tage und kein Lebensende in ihr hat, dem Sohne Gottes gleichzumachen, so scheint sich die Sache geradezu umzukehren. Nicht an der Größe des Melchisedek wird die Größe des messianischen Hohenpriesters bemessen, durch die er den aaronitischen überragen soll, sondern die Größe Melchisedeks wird dadurch klar gemacht, daß er in der Schrift dem Sohne Gottes gleichgemacht wird und deshalb, wie Psalm 110, 4 sagt, Priester bleibt in Ewigkeit. Als ein solcher Priester hat er sogar den Abraham bezehntet, wozu ihm doch kein Stamm-

baum ein Recht gab, da nur die levitischen Priester das Recht haben, in der gesetzmäßigen Weise (d. h. durch die Leviten) ihre Brüder zu bezehnten, die doch nicht anders wie sie selbst leiblich von Abraham stammen, und ihn priesterlich gesegnet, was allein schon seine Erhabenheit über Abraham zeigt, da nur der Geringere vom Größeren gesegnet wird (**7, 4—7**). Gewiß kann man für ein jüdisches Bewußtsein die Größe Melchisedeks nicht eindrucksvoller schildern, als wenn man ihn so über den „Patriarchen" erhebt; aber mit dem Verhältnis des messianischen Hohenpriesters, der diese priesterlichen Prärogative nie geübt hat, zu dem aaronitischen hat das doch garnichts zu tun, und der Verfasser kommt auch nie wieder darauf zurück.

Dennoch gipfelt diese Einleitung zu Kp. 7 gerade darin, daß alle Zehntempfänger sterbliche Menschen sind; der aber, von dem die Schrift bezeugt, daß er lebt, durch Abraham sozusagen auch den Levi selbst, den Zehntempfänger, von dem alles Zehntenrecht stammt, bezehntet hat, sofern er damals noch in den Lenden Abrahams war (**7, 8—10**). Es ist doch klar, daß der Verfasser mit dieser etwas künstlichen Wendung nur auf das levitische Priestertum überhaupt kommen will. Daraus erhellt aber definitiv, daß das Thema der folgenden Erörterung nicht die Erhabenheit Christi über die aaronitischen Hohenpriester ist, da nirgends darauf weiter reflektiert wird, daß diese ihr Priesterrecht von ihrer Abstammung aus dem Stamme Levi ableiten. Vielmehr wird das viel umfassendere Thema **7, 11** dahin formuliert, daß mit der Aufstellung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedeks eine Änderung des levitischen Priestertums überhaupt eingetreten ist, und sofort die schwerwiegende Bedeutung dieser Tatsache dadurch veranschaulicht, daß die ganze gesetzliche Ordnung auf dem Priestertum ruht. Unmöglich nämlich konnte Gott einem sündhaften Volke ein Gesetz geben, an dessen Erfüllung in seinen Augen die *τελείωσις* des Volkes geknüpft war, ohne welche es der ihm von Gott bestimmten Segnungen nicht teilhaftig werden konnte, da Gott ja wissen mußte, daß es an mannigfachen Übertretungen jenes Gesetzes nicht fehlen werde. Eben darum hatte er das levitische Priestertum eingesetzt, um durch die gesetzlichen Sühnopfer dem Volke die durch jene Übertretungen verloren gegangene Vollkommenheit immer wiederzugeben. War also eine Änderung des Priestertums notwendig geworden, wie sie durch die in der messianischen Weissagung in Aussicht genommene Auf-

stellung eines ganz andersartigen (bem. das *ἕτερον*) Priesters nach der Ordnung Melchisedeks (und nicht etwa nach der Ordnung Aarons, der nach 5, 4 zum Hohenpriester berufen wurde, so daß damit die Weissagung nur sagen würde, daß der messianische Priester ein Hoherpriester und kein gemeiner Priester sein werde) eingetreten, so war das ein Beweis, daß das levitische Priestertum seinen Zweck nicht erfüllt, also die *τελείωσις* nicht beschafft hatte.

Mit einer Änderung des Priestertums tritt aber nach **7, 12** notwendig die Änderung eines Gesetzes ein, wenn dasselbe auf dem Priestertum beruht, wenn nur unter Voraussetzung desselben seine Anordnung möglich war, wie es nach 7, 11 bei dem Gesetz Israels der Fall war. Denn das Gesetz hatte doch immer nur den Zweck, das Volk vollkommen zu machen in Gottes Augen; und wenn dieser Zweck durch das gesetzliche Priestertum nicht erreicht wurde, so mußte eben eine neue gesetzliche Ordnung eintreten, welche die *τελείωσις* an ganz andere Bedingungen knüpfte. Aber trotz dieser weittragenden Konsequenzen ist eine Änderung des Priestertums tatsächlich eingetreten, da ja der, welchen die Weissagung als Priester für die messianische Zeit aufstellt, aus einem Stamme entsprossen ist, dem von Moses im Gesetz keinerlei priesterliche Funktionen übertragen sind, nämlich aus dem Stamme Juda **(7, 13f.)**. Aber wenn der neue, andersartige Priester in Gemäßheit seiner Ähnlichkeit mit Melchisedek aufgestellt wird, so rührt sein Priestertum überhaupt nicht von einer gesetzlichen Anordnung *(ἐντολή)* her, welche dasselbe an leibliche Abstammung knüpft, sondern macht es davon abhängig, daß er eine Kraft unauflöslichen Lebens besaß, wonach er auf ewig ein Priester bleibt nach der Ordnung Melchisedeks. Denn von diesem ist ja in der Schrift bezeugt, wie der Eingang (7, 3. 8) so nachdrücklich hervorhebt, daß er Priester in Ewigkeit bleibt **(7, 16 f.)**.

Damit ist der Verfasser auf den Punkt gekommen, von dem er 5, 11 voraussetzte, daß er den Lesern so schwer verständlich sein werde, und sie ihm schwerlich ein williges Gehör leihen würden. Es handelt sich nach **7, 18** um die (durch die Trennung das Subjekts von seinem Genetiv so stark betonte) *ἀθέτησις* eines göttlichen Gebots, wie es die nunmehr abgeänderte Priesterordnung war. Es ist schwer zu verstehen, wie v. Soden S. 58 behaupten kann, durch die Bezeichnung dieser *ἐντολή* als einer nur vorläufigen werde klar, daß der

Verfasser bei seinen Lesern keine Gesetzesliebe voraussetze. Das Gegenteil liegt auf der Hand. Der Gedanke an die Außerkraftsetzung eines göttlichen Gebotes konnte den Lesern, die bisher ganz naiver Weise neben ihrem Messiasglauben an dem Gesetze in vollem Umfange festgehalten hatten (was freilich nur bei palästinensischen Lesern möglich war), nur dadurch zugänglich gemacht werden, daß diese ἐντολή als eine solche bezeichnet wurde, die von vornherein nur für eine vorhergehende Zeit bestimmt war und zur messianischen Zeit der neuen Priesterordnung (7, 16) Platz machen sollte. Da 7, 11 bereits angedeutet war, daß eine Änderung der Priesterordnung nur eintreten konnte, wenn das levitische Priestertum die durch dasselbe erhoffte τελείωσις nicht herbeigeführt hatte, so kann der Verfasser diese jetzt abgeschaffte Priesterordnung als eine solche bezeichnen, die zu schwach war, um zu bewirken, was sie bewirken sollte, und darum, weil dies ihr einziger Zweck war, als eine ganz unnütze. Dann freilich konnte dies Gebot von vornherein nur ein vorläufiges (nach des Verfassers Ansicht ein nur weissagend auf die messianische Priesterordnung vorausweisendes) sein.

Aber mehr noch. Mit absichtsvoller Rückweisung auf das 7, 11 über die τελείωσις Gesagte heißt es **7, 19**, daß das Gesetz überhaupt nichts zur Vollendung gebracht habe. Denn es hatte weder die Gesetzeserfüllung bewirkt, die in Gottes Augen dem Volke die zur Erreichung seiner Bestimmung notwendige vollkommene Gottwohlgefälligkeit verliehen hätte, noch durch seine Priesterordnung die τελείωσις, weshalb ja 7, 12 gesagt war, daß mit einer Änderung der Priesterordnung das ganze Gesetz abgeändert werde und an seine Stelle eine neue Heilsordnung trete. Aber es galt nun zu zeigen, woher man keinen Anstoß daran nehmen dürfe, daß jenes vorläufige Gebot abgeschafft sei. War doch mit seiner Außerkraftsetzung zugleich eine bessere Hoffnung eingeführt. Das wäre freilich Heidenchristen gegenüber, die an die ATliche Priesterordnung nie eine Hoffnung geknüpft hatten, einfach sinnlos; aber die palästinensischen Judenchristen, die noch am Gesetz festhielten, hatten doch immer gehofft, durch sie eine religiöse Förderung zu erlangen, und diese Hoffnung war auch keineswegs eine eitle gewesen. Denn die Sühnakte des levitischen Priestertums hatten immerhin ihre Übertretungen zugedeckt, welche sie hinderten, der Wohnstätte Gottes im Tempel zu nahen und an seinen schönen Gottesdiensten teilzunehmen. Aber die Hoff-

nung auf eine *τελείωσις*, die ein wirkliches Nahen zu Gott ermöglichte und damit die Vollendung des religiösen Verhältnisses zu Gott herbeiführte, hatte die alte Priesterordnung nicht erfüllt. Erst die neue Priesterordnung, mit deren Eintritt die alte abgeschafft wurde, sollte und konnte sie erfüllen.

Es ist von Bedeutung zu erkennen, daß das *καί* **7, 20** ein zweites Moment einführt, wodurch jeder Anstoß an der Abschaffung der alten Priesterordnung gehoben wird, sofern durch die neue zugleich eine bessere Hoffnung eingeführt wird. Der Verfasser sieht nämlich in dem Eidschwur, mit welchem Psalm 110, 4 das messianische Priestertum eingesetzt wird, die Gewähr dafür, daß der Träger desselben der Bürge eines besseren Bundes ist **(7, 21 f.)**. Auch das levitische Priestertum war ja Bundesbürge, sofern seine Sühnakte die Übertretungen in Gottes Augen zudeckten, welche die Israeliten hinderten, die Segnungen des alten Bundes zu empfangen, die Gott nach Exod. 20, 24 verheißen hatte an der Stätte seiner Gnadengegenwart im Tempel zu spenden. Aber schon 7, 19 war angedeutet, daß es noch ein ganz anderes Nahen zu Gott gebe, welches die durch das Priestertum immer wieder hergestellte Gottesgemeinschaft im alten Bunde nicht vermitteln konnte. Hoffte doch Israel auf Grund der Weissagung auf einen neuen Bund, der erst sein religiöses Verhältnis zu Gott vollenden sollte. Dieses besseren Bundes Bürge ist Jesus Christus. Inwiefern das aus dem Eidschwur, mit welchem der messianische Priester eingesetzt ist, abgenommen werden kann, zeigt **7, 23—25.** Es wird wohl nicht, wie ich es noch in meinem Kommentar darstellte, ein dritter Punkt eingeführt, an welchem klar wird, daß mit der Abschaffung der levitischen Priesterordnung zugleich eine bessere Hoffnung eingeführt wird; denn diese Ausführung schließt sich selbst im Ausdruck zu absichtsvoll an 7, 20 ff. an. Daß die levitischen Priester als eine Mehrzahl Priester geworden sind, war ja schon damit gegeben, daß sie nach 7, 16 kraft leiblicher Abkunft Priester wurden, weil der Tod jedes Priestergeschlecht verhinderte dauernd zu fungieren, und so eine Bestimmung getroffen werden mußte, auf wen das Priestertum nach seinem Abscheiden übergehen sollte. Der aber, dem Gott durch einen Eidschwur zusicherte, daß er in Ewigkeit Priester bleiben solle (7, 21), hat eben darum ein Priestertum, das nicht mehr auf andere übergeht, weshalb er, und kein anderer, imstande ist, die endgiltige messianische Errettung, das

σώζειν εἰς τὸ παντελές, zu bewirken. Nun erst erhellt, was der Verfasser 7, 19 unter jenem Nahen zu Gott verstand, das erst die wirkliche *τελείωσις* ermöglichen konnte; denn ausdrücklich wird in dem *τοὺς προσερχομένους τῷ θεῷ* das *ἐγγίζειν τῷ θεῷ* aufgenommen. Es handelt sich um das Hingelangen zur vollen Gottesgemeinschaft, welche die definitive Errettung im Gericht gewährleistet. Denn weil der Priester der neuen (messianischen) Ordnung allezeit lebt, um für uns einzutreten, indem er die Folgen seines Sühnopfers vor Gott zur Geltung bringt, also auch an dem Tage, an dem mit dem Endgericht die letzte Entscheidung über Heil und Verderben fällt, kann er die, welchen er jene volle Gottesgemeinschaft vermittelt hat, von dem Verderben erretten, das jeden trifft, der nicht zu der vollkommenen, d. h. durch keine Sünde mehr gestörten Gottesgemeinschaft gelangt ist. Eine solche aber vermochten die levitischen Priester, die nur eine sehr beschränkte Kategorie von Sünden sühnen durften, nicht herbeizuführen.

Es bestätigt sich also, daß die erste umfassendere, scheinbar rein theoretische Erörterung unseres Briefes nicht beabsichtigt, die Erhabenheit des melchisedekischen Hohenpriesters über die aaronitischen darzustellen. Es ließe sich sonst nicht begreifen, wie der Verfasser den Hauptpunkt, das ihm nach 7, 2 sehr wohlbekannte Priesterkönigtum Melchisedeks, sich hätte entgehen lassen. Aber es ist ja auch in dem ganzen Abschnitt bisher von dem Hohepriestertum Christi noch garnicht die Rede gewesen, sondern nur von seinem Priestertum, und von Aaron nur 7, 11, wo lediglich konstatiert wird, daß, wenn der messianische Priester als einer *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών* bezeichnet wäre, nur ein Hoherpriester an die Stelle gemeiner Priester gesetzt wäre, aber nicht ein andersartiger Priester aufgestellt. Was dagegen so ausführlich begründet und gerechtfertigt wird, ist die mit dieser Änderung eingetretene Außerkraftsetzung der ganzen levitischen Priesterordnung. Wenn der Verfasser selbst andeutet, daß diese Erörterung seinen Lesern schwer verständlich sein werde, so muß diese Frage, die als rein theoretische doch wirklich nicht allzu schwer verständlich ist, einen sehr praktischen Hintergrund gehabt haben. Wenn die Leser wegen des Ausbleibens der Parusie an ihrem Messiasglauben irre wurden, wenn sie aus Leidensscheu ihr Bekenntnis zu dem Apostel und Hohenpriester Jesus aufgaben, so blieben sie doch immer noch fromme Juden, die wohl wußten, daß sie

der Gnade Gottes bedurften, die ihnen das levitische Priestertum vermittelte. Waren sie wirklich in Gefahr, in ein gott- und zuchtloses Heidentum oder in ein glaubensloses, etwa in übergesetzlichen Enthaltungen sich genugtuendes Judentum abzufallen, wie man unbegreiflicherweise angenommen hat, was konnten ihnen dann diese Erörterungen nützen? Was für ganz andere Dinge mußten ihnen dann gesagt werden? Nein, daß man seines durch keine Sünde gestörten Bundesverhältnisses mit Gott gewiß werden, daß man ihm nahen wollte in seinem Tempel mit dem Bewußtsein seines guten Rechts und einst im Endgericht als ein ihm vollkommen wohlgefälliger vom Verderben errettet werden, das setzen diese Erörterungen voraus. Aber dazu hatte man ja das levitische Priestertum, und daran war doch nichts geändert, wenn man den Glauben an Jesum als den messianischen Hohenpriester aufgab. Nein, sagt der Verfasser, so liegt die Sache nicht. Mit dem Auftreten des Hohenpriesters Jesus ist die Priesterordnung geändert, ist das levitische Priestertum außer Kraft gesetzt. Hinter diesen nur scheinbar theoretischen Erörterungen liegt die brennende Tagesfrage: Kann man den Glauben an Jesum als den Messias aufgeben und doch ein seines Heils gewisser Jude bleiben? Der Verfasser hat sie verneint, weil es die Heilsmittler, die einem dann angeblich immer noch blieben, gar nicht mehr gibt. Das levitische Priestertum ist und bleibt abgeschafft.

Fragt man, wie es kommt, daß, obwohl die Erörterung des Unterschiedes zwischen dem durch einen Eidschwur eingeführten und dem gesetzlichen Priestertum nach 7, 28 einfach fortgeht, nun endlich 7, 26 wirklich von einem Hohenpriester die Rede ist, wie er uns geziemte, d. h. die Eigenschaften hatte, die er uns gegenüber notwendig haben mußte, aber freilich nun gerade nicht mehr von einem Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks, so liegt das doch einfach daran, daß am Schluß von 7, 25 von einer priesterlichen Funktion die Rede war, die nur der Hohepriester ausüben durfte, wenn er am großen Versöhnungstage im Allerheiligsten erschien, um das durch das Blut der gesetzlichen Sühnopfer entsündigte Volk vor Gott zu vertreten (bem. das *ἐντυγχάνειν ὑπέρ*). An diesen Punkt ausschließlich, und nicht etwa an das Resultat der ganzen bisherigen Erörterung, die ja gar nicht von einem Hohenpriester handelte, knüpft das *τοιοῦτος γάρ* an. Die Eigenschaft aber, die er durchaus haben mußte, wenn er uns Sünder vertreten

sollte, war doch, daß nicht auch er selbst ein Sünder war, wie wir, sondern, wie der absichtlich plerophorische Ausdruck besagt, seine völlige Sündlosigkeit, die ja Gott selbst dadurch anerkannt hatte, daß er für immer (bem. das part. perf.) von den Sündern abgesondert und über alle Himmel erhöht war, wo er in der Wohnung Gottes selbst uns vertreten konnte. Wäre er dieser sündlose nicht gewesen, so hätte er, der nach 7, 25 uns allezeit vertreten sollte, nach **7, 27** täglich tun müssen, was die Hohenpriester alljährlich tun, nämlich zuerst für die eigenen Sünden Opfer darbringen, danach für die des Volkes. Jenes brauchte er nicht, weil er ohne Sünde war, dieses nicht, weil er durch seine Selbstdarbringung einfürallemal die Sünde des Volkes gesühnt hatte. Da letzteres erst im folgenden Abschnitt näher begründet werden soll, brauchte **7, 28** nur noch das erste dadurch begründet zu werden, daß das Gesetz Menschen zu Hohenpriestern einsetzt, die sündliche Schwachheit an sich haben; der Eidschwur aber, der nach jenem Psalm 110, 4 einen neuen Priester einsetzte und damit das alte Priestertum aufhob, einen für alle Ewigkeit vollendeten Sohn. Daß in diesem Gegensatz das *τετελειωμένος* nur den bezeichnen kann, der nach 2, 10. 5, 8 f. in der schwersten Gehorsamsprobe, im Leiden, vollkommen geworden, sollte doch nicht mehr bestritten werden.

Auch **8, 1—5** gehört noch mit zur Begründung des *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν* 7, 25, wie der Verfasser durch die Wiederaufnahme des *τοιοῦτος—ἀρχιερεύς* aus 7, 26 andeutet. Ihm erscheint bei dem über diesen Hohenpriester zu Sagenden als Hauptsache, daß der über die Himmel Erhöhte sich zur Rechten des Thrones der Majestät gesetzt hat, um dort in der himmlischen Wohnung Gottes ein Pfleger des wahren Heiligtums zu sein. Woher er dies himmlische Heiligtum als die wahrhaftige Hütte bezeichnet, die Gott selbst und nicht ein Mensch hergerichtet hat, erklärt er 8, 5 durch den Hinweis auf Exod. 25, 40, wonach Moses die Stiftshütte baute nach dem Vorbilde, das ihm auf dem Berge gezeigt war. Droben ist also die *σκηνὴ ἀληθινή*, von der die Stiftshütte nur ein schattenhaftes Abbild war. Daß der messianische Hohepriester im Himmel fungiert, ist dem Verfasser darum so wichtig, weil darin ein neuer Beweis liegt, daß das messianische Hohepriestertum das levitische Priestertum überhaupt abgeschafft hat. Denn auf Erden konnte der neue Hohepriester garnicht fungieren, weil dort solche vorhanden sind, die gesetzmäßig dem irdischen Abbilde des himm-

lischen Heiligtums dienen, so daß er, der nicht zu den levitischen Priestern gehörte, überhaupt nicht Priester sein könnte, wenn er auf Erden fungieren wollte (8, 4). Und doch mußte er, wenn er Hoherpriester sein wollte, die spezifische Funktion des Hohenpriesters vollziehen, etwas im Allerheiligsten darzubringen (8, 3), und das konnte, da ja in der *σκηνή* keine Schlachtopfer dargebracht werden, nur das Blut sein, das er dort als Zeichen der vollzogenen Sühne vor Gott brachte, wie der Hohepriester tat, wenn er am großen Versöhnungstage ins Allerheiligste ging, um das Blut an die Kapporeth zu sprengen. Dann aber konnte erst, wie die Schlußworte von 7, 25 besagten, der im himmlischen Heiligtum lebende Hohepriester dort allezeit die Sünder vertreten, weil sein Blut die auf Erden vollzogene Sühne bestätigte[1]. Daß der Verfasser den tiefsten Grund, aus welchem dieser Abschnitt von der Aufhebung des levitischen Priestertums handelte, nicht direkt ausspricht, beruht einfach auf seiner Lehrweisheit, nach welcher er, die letzten Konsequenzen dieser Erörterungen zu ziehen, dem entscheidenden Höhepunkte seines Briefes vorbehält. Zunächst mußte doch vor allem noch gezeigt werden, wiefern denn das neue Priestertum geleistet habe, was das alte zu leisten nicht vermochte.

[1]) Weil v. Soden S. 61 diesem so klaren Zusammenhang entgegen 8, 1—5 als Einleitung zu dem folgenden Abschnitt faßt, der von dem Priesterdienst des Messias handelt, so muß er das einfache *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων* 8, 5 so künstlich umdeuten, wie er S. 62 tut. Er behauptet nämlich, daß die 8, 4 vorausgesetzte Unverbrüchlichkeit des Gesetzes für den Dienst am irdischen Heiligtum zeige, daß 7, 18 nicht eine eigentliche Abschaffung des ATlichen Priestertums ausgesagt sei, sondern nur, daß neben demselben immer noch das messianische Priestertum Raum habe, und daß auf ein Verhalten der Leser zu dem levitischen Priestertum überhaupt nicht reflektiert sei. Das ist für ihn ja sehr begreiflich, weil ein solches seine Hypothese heidenchristlicher Leser definitiv ausschließen würde. Aber wir haben gesehen, daß die ganze Erörterung dieses Kapitels nur motiviert ist, wenn die Leser mit dem ganzen Gesetz, an dem sie als Messiasgläubige noch festhielten, auch die heilsmittlerische Funktion des levitischen Priestertums noch fortdauernd dachten. War ihnen auch der Messias schon bisher Hoherpriester, so folgte daraus für sie keineswegs, daß neben ihm und unter ihm nicht auch noch irdische Priester fortfungieren konnten. Auch für den Verfasser ist es durchaus kein Widerspruch, daß er 8, 4f. aus einem doch nur für die jetzt abgeschaffte levitische Priesterordnung giltigen Gesetz argumentiert. Denn das zeigt ja nur, daß die neue Priesterordnung auch eine ganz neue Stätte seiner Wirksamkeit dem messianischen Hohenpriester zuweisen mußte, wenn sie nicht wieder zu den durch sie abgeschafften Ordnungen der alten zurückkehren wollte.

6. Die Abschaffung des Opferkultus.
(8, 6—10, 18)

Dem höheren Heiligtum, in welchem der messianische Priester fungiert, entspricht auch ein ungleich höherer Priesterdienst, den er überkommen hat, und von dem im vorliegenden Abschnitt die Rede sein soll. Aber merkwürdig ist, daß **8, 6** die Größe desselben nicht an der Größe des Hohenpriesters bemessen wird, wie man erwarten sollte, wenn nach der gangbaren Auffassung unseres Briefes der ganze vorige Abschnitt dieselbe darlegen sollte, sondern an der Größe des Bundes, dessen Bürge Jesus nach 7, 22 geworden ist. Hier aber wird das *κρείττονος* ausdrücklich durch den Satz mit *ἥτις* dahin erläutert, daß jener bessere Bund auf Grund besserer Verheißungen seine gesetzliche Ordnung empfangen hat. Das sind nun natürlich nicht die Verheißungen der Endvollendung, da ja der neue Bund nur gestiftet wird, um die alte Bundesverheißung endlich zur Erfüllung zu bringen. Es sind vielmehr Verheißungen, die besser sind als die mit der Stiftung des alten Bundes unmittelbar gegebenen. Darum zitiert der Verfasser so ausführlich die Stelle Jerem. 31, 31—34, welche die Stiftung eines neuen Bundes weissagt, weil sie die Verheißungen nennt, welche mit derselben unmittelbar gegeben sind. Voraus schickt er aber, daß für einen andersartigen Bund keine Stätte gesucht wäre, wenn der erste untadlig gewesen **(8, 7)**. Sehr fein erläutert das **8, 8** dahin, daß mit der Weissagung eines neuen Bundes eigentlich nicht der alte Bund getadelt wird, der ja ebenso von Gott gestiftet war, wie der neue, sondern nur die Bundesglieder, welche durch ihr Verhalten die Bundesverheißung unerfüllbar gemacht hatten **(8, 9)**. Der Punkt also, an welchem Gott gleichsam einen Ort für den neuen Bund suchte, weil der alte an ihm noch etwas vermissen ließ, ist eine Anordnung, welche die Erfüllung der Bundesverheißung schlechthin sicherstellte und jede Vereitelung derselben durch das Verhalten der Bundesglieder unmöglich machte. Hier mußten also die besseren Verheißungen einsetzen, die unmittelbar mit der Stiftung des neuen Bundes gegeben waren.

Nun nennt die **8,10–12** zitierte Jeremiasweissagung wirklich drei dergleichen. Zuerst die Verinnerlichung des Gesetzes, durch welche seine Erfüllung gesichert und das Volk erst zu einem wahren Gottesvolk gemacht wird, dem sein Gott alle im Bunde mit ihm intendierten Segnungen zuwenden kann; sodann die Allgemeinheit einer vollkommenen Gotteserkenntnis. Man hat sich wohl gewundert, weshalb diese beiden doch so hochwichtigen Verheißungen im ganzen Briefe nicht näher erörtert werden; aber es sind ja solche, die ihrer Natur nach relative sind, weil sie sich erst allmählich im neuen Bunde mehr und mehr erfüllen können. Dagegen ist die dritte, die Verheißung einer vollen Sündenvergebung, erst eine absolute, die sich mit der Stiftung des Bundes entweder erfüllt hat oder nicht erfüllt. Sie schließt ja auch den frevlerischen Bundesbruch (8, 9) ein, für welchen der alte Bund kein Sühnmittel besaß, und ebenso die bei der erst allmählichen Verwirklichung der beiden ersten Verheißungen immer noch zurückbleibenden Mängel und Versäumnisse. Es handelt sich bei dieser Verheißung um einen rückwärts und vorwärts wirkenden einmaligen Akt, und das wird doch eben der Sühnakt des messianischen Hohenpriesters sein, welcher die *τελείωσις* bewirkte, die alle Sühnakte des levitischen Priestertums nicht zu bewirken vermochten (7, 11. 19). Daher heißt derselbe hier der Mittler eines besseren Bundes (8, 6), wie 7, 22 sein Bürge. Dieses war er geworden, weil Gott ihm durch einen Eidschwur zugesagt hat, daß er in alle Ewigkeit Priester sein solle, und er also bis zur endgiltigen Errettung hin durch seine Interzession bei Gott auf Grund jenes Sühnaktes (7, 25) die ungestörte Fortdauer des Bundes sichern konnte, jenes ist er, weil er durch die Darbringung eines Opfers, das einfürallemal gilt (7, 27), die volle Sündenvergebung und damit die *τελείωσις* herbeigeführt hat, welche der neue Bund verhieß. Die letzte und höchste dieser Verheißungen will also nichts anderes, als die bessere Hoffnung, durch deren Einführung die Abschaffung des levitischen Priesterdienstes vergütet wurde (7, 19), zur Erfüllung bringen; und daß sie durch das Opfer Christi auf Golgatha erfüllt ist, will eben unser Abschnitt zeigen.

Ist damit die Frage beantwortet, woher die Größe des Priesterdienstes, den der messianische Hohepriester geleistet hat, 8, 6 an dem Vorzug bemessen wird, den der bessere Bund, dessen Mittler er geworden, vor dem alten voraus hatte, so

macht **8, 13** noch darauf aufmerksam, daß, wenn das Gotteswort den verheißenen Bund einen neuen nennt, es damit den ersten für altgeworden erklärt und, wie alles, was alt und greisenhaft geworden, für dem Verschwinden nahe. War das damals der Fall, als Gott durch Jeremias sprach, so ist klar, daß dies Verschwinden jetzt bereits eingetreten. Denn jene Tage, für welche er die Stiftung des neuen Bundes verhieß, sind ja mit der Endzeit, in welcher Gott nicht mehr in den Propheten, sondern in dem Sohne redete (1, 1), bereits gekommen. Seit auf Golgatha der neue Bund gestiftet, ist der alte verschwunden. Die gangbare dogmatistische Exegese macht sich doch gemeinhin nicht ausreichend klar, was diese Aussage voraussetzt, wenn sie nicht etwas selbstverständliches und überflüssiges sagen will. Garnicht von denen zu reden, welche heidenchristliche Leser annehmen, da solche doch nicht das mindeste Interesse an einem Bunde haben konnten, dessen Genossen sie nicht gewesen waren[1]. Aber Gläubige aus Israel, die bei jeder Feier des Herrenmahls hörten, wie Jesus in der Nacht, da er verraten ward, von dem durch sein Blut zu stiftenden Bunde geredet hatte, sollten doch wissen, daß durch diesen neuen Bund der alte abgeschafft war. Dennoch setzt der Verfasser, indem er das erst aus dem Schriftwort deduziert, voraus, daß das keineswegs ohne weiteres der Fall war, daß man an den Messias glauben konnte und doch seine Bedeutung so ganz in der Zukunft suchen, die erst mit der Wiederkunft anbrechen sollte, daß für die Gegenwart, wenn der Glaube an

---

[1]) Gerade v. Soden, der diese Annahme vertritt, scheint mir ein feineres Gefühl dafür gehabt zu haben, als die meisten Exegeten, was dieser Ausspruch voraussetzt. Da das aber für seine Hypothese tötlich ist, so sucht er S. 64 nach Gründen, welche beweisen sollen, daß der Verfasser die Leser nicht „von einer Überschätzung des alten Bundes abbringen will". Aber daß er seine Aussage „als Folgerung aus einem Schriftwort einführt", das doch ihm und seinen Lesern gemeinsam die höchste Autorität war, beweist gerade, daß für sie jede andere Begründung derselben unzureichend gewesen wäre; und daß er die letzten Konsequenzen davon nicht selber zieht, wie v. S. andeutet, sondern sie nur durch die Erörterungen dieses Abschnitts darauf hinleitet, zeigt nur, wie er die Harthörigkeit seiner Leser gerade auf diesem Punkte nur zu gut kennt. Freilich ist das Resultat dieser Erörterungen, wie wir sehen werden, nicht, „daß durch den alten Priesterdienst die Einsetzung eines neuen nicht ausgeschlossen war" (wie v. S. sagt), auch nicht, wobei man meist stehen bleibt, daß derselbe ein besserer und höherer war, als der levitische, sondern daß durch den neuen der alte a b g e s c h a f f t ist.

jene Zukunft ins Wanken geriet, zur Not auch der alte Bund mit seinen Heilsmitteln genügte. Diese Illusion will der Verfasser mit jener Aussage gründlich zerstören. Aber damit ist ja eben das große Neue gegeben, daß mit der Stiftung des neuen Bundes, der den alten aufgehoben hat, der *αἰὼν μέλλων* nun wirklich angebrochen ist (vgl. zu 2, 5), in welchem man bereits die Kräfte dieser Weltzeit schmeckt (6, 5).

Mit alledem soll natürlich der Bedeutung des alten Bundes keinerlei Abbruch getan werden. Denn auch der alte Bund hatte nach **9, 1** seine (gottgegebenen) gottesdienstlichen Ordnungen und das dazu gehörige Heiligtum, freilich nur ein dieser Welt angehöriges, in dem der zur Rechten Gottes erhöhte messianische Hohepriester nicht zu fungieren berufen war, da es seine eigenen Priester hatte (8, 1—5). Das *εἶχεν* setzt voraus, wie 8, 13, daß der alte Bund, der diese Kultusordnungen hatte, nicht mehr besteht, wofür es ganz gleichgültig ist, ob ein nach ihnen geregelter Gottesdienst noch irgendwo fortgesetzt wird oder nicht. Wird doch das dazu gehörige Heiligtum als eine *σκηνή* bezeichnet, weil nach der Stiftung des alten Bundes Moses ausführliche Anweisungen erhielt, dieselbe herzurichten (8, 5), wie sie in der Schrift AT.'s vorliegen, obwohl die Stiftshütte längst nicht mehr bestand. Aber der Verfasser kennt die Einrichtung derselben ganz genau aus dieser Schrift und könnte über jedes einzelne Stück und seine Bedeutung noch viel ausführlicher handeln, als er **9, 2—5** tut. Eben weil er im Begriff ist nachzuweisen, daß diese Kultushandlungen mit dem alten Bunde, für den sie bestimmt waren, aufgehoben sind, liegt ihm daran nachzuweisen, daß es nicht etwa Unkenntnis oder Geringschätzung dieser Dinge ist, wenn er so über sie urteilt[1].

[1]) Die früher herrschende Annahme, daß hier grobe Verstöße in der Beschreibung des Tempels zu Jerusalem vorlägen, fällt von selbst fort, nachdem man sich überzeugt hat, wie auch v. Soden mit Nachdruck geltend macht, daß hier gar nicht von dem Tempel zu Jerusalem die Rede ist, sondern von der Stiftshütte, von welcher der Verfasser nur wissen kann, was das AT. über sie sagt. Ob er dessen Angaben über die Einrichtung derselben überall richtig verstanden hat, ist an sich sehr gleichgültig; aber in meinem Kommentar ist gezeigt, wieviel sich dafür sagen läßt, daß er sie ganz richtig verstanden hat. Wenn man gemeint hat, der Brief, der die Einrichtung des Heiligtums so ausführlich beschreibt, könne nicht an Judenchristen geschrieben sein, die doch diese Dinge kennen mußten, so braucht man nur die Reden Act. 7 und 13 zu lesen,

Dem Verfasser kommt es aber vor allem an auf die Teilung der Stiftshütte in das Heilige und Allerheiligste, von denen jenes mit seinen Geräten den Priestern, dieses ausschließlich dem Hohenpriester bei ihren Kultushandlungen diente **(9, 6f.)**. Er sieht in der Beschreibung derselben, wie sie in der heiligen Schrift vorliegt, die Absicht des heiligen Geistes, uns über den Charakter des ATlichen Kultus zu belehren. Ihm war das Bestehen des Vorderzelts, das selbst den Priestern den Eintritt ins Allerheiligste verwehrte, ein Gleichnis dafür, daß zur Zeit des alten Bundes der Weg zu der eigentlichen Wohnung Gottes (im Himmel) noch nicht (durch Entfernung des Vorhangs) offenbar geworden sei. Da aber der Zweck alles Kultus ist, wie unser Brief wieder und immer wieder hervorhebt, in volle Gemeinschaft mit Gott zu kommen, so konnte ein Kultus, der das nicht nur nicht erzielte, sondern ausdrücklich verhinderte, nur für die Zeit bestimmt sein, von welcher der heilige Geist redet, und die volle *τελείωσις* nicht bringen, weil seine Opfer nicht imstande waren, dem Gottesdiensttuenden das Bewußtsein einer vollen Schuldfreiheit zu geben. Sie konnten nur wie die anderen äußerlichen Satzungen, wie Speiseverbote und Waschungen, welche dem Israeliten auferlegt waren, eine vorläufige Weihe seines leiblichen Lebens bezwecken, bis eine Zeit käme, wo durch eine Verbesserung des Kultus der letzte Zweck desselben erreicht wurde **(9, 8—10)**. Diese Zeit ist mit Christo gekommen. Er ist der Hohepriester, der die Güter der messianischen Heilszeit (vgl. 2, 5. 6, 5), die mit dem neuen Bunde verheißen waren, bringt. Er ging nicht, wie der Hohepriester im Gleichnis, durch das mit Händen gemachte Vorderzelt, sondern durch die unerschaffene Himmelswelt, in welcher Gott selbst wohnt, zu ihm ein. Freilich durfte der messianische Hohepriester so wenig wie jener (vgl. 9, 7) ohne Blut vor Gott erscheinen, wenn er seinen Priesterdienst ausrichten wollte; aber es war nicht

---

die vor Juden gehalten sind und doch so ausführlich die Geschichte Israels behandeln, welche dieselben doch auch kennen mußten, um sich zu überzeugen, daß die Komposition derselben, mag sie nun auf treuer Überlieferung beruhen oder nicht, voraussetzt, daß man sich bei Juden nicht besser einführen konnte, als wenn man genaue Kenntnis ihrer altheiligen Erinnerungen zeigte. Aber die gangbare Voraussetzung, daß der jüdische bzw. judenchristliche Laie, der nicht Priester oder Schriftgelehrter war, über diese Dinge wirklich genau Bescheid wußte, ist doch recht zweifelhaft, namentlich wenn man bedenkt, daß es sich um die Stiftshütte handelt.

Tierblut, das er darbrachte, sondern sein im freiwilligen Opfertode vergossenes eigenes Blut, da es galt, einfürallemal eine für alle Zeit gültige Erlösung von der Sündenschuld zu bewirken. Wenn das Tierblut, wie die anderen ATlichen Reinigungsmittel, nur eine äußerliche Reinheit erzielte, welche dem Israeliten die gottesdienstliche Weihe gab, so konnte das Blut des Messias, den seine fleckenlose Vollkommenheit befähigte, vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen, und dem sein *πνεῦμα αἰώνιον* ermöglichte, auch nach der Hingabe seines leiblichen Lebens in den Opfertod als Hoherpriester zu fungieren, indem er den Ertrag seines Opfers vor Gott zur Geltung brachte, dem Gottesdiensttuenden das Bewußtsein geben, von der Todesunreinheit der Sünde völlig befreit zu sein und dem lebendigen Gott zu dienen im heiligen Schmuck **(9, 11—14)**. Damit war jene Verbesserung des Kultus eingetreten, welche erst den Zutritt eröffnete zu der eigentlichen Wohnung Gottes, der bis zu ihrer Zeit verschlossen blieb, wie es die Einrichtung der Stiftshütte darstellte[1].

Deshalb war Christus der Mittler eines neuen Bundes geworden, der den allein seinen Zweck erfüllenden Kultus an die Stelle des ungenügenden setzte. Wodurch er das tun sollte, sagt das *ὅπως* in **9, 15**. Was die im alten Bunde zur Erlangung der Bundesverheißung Berufenen, die ihnen ein ewiges Erbe in Aussicht stellte, wovon der Besitz des gelobten Landes nur ein schattenhaftes Vorbild war, an dem Empfang derselben verhinderte, waren die Übertretungen des Gesetzes, welches den Empfang der Bundesverheißung an die Erfüllung ihrer Bundespflicht knüpfte. Eine volle Erlösung von denselben hatte der

---

[1]) Hier entscheidet sich auch der alte Streit, ob Christus nach der Anschauung des Hebräerbriefs schon auf Erden Hoherpriester war oder es erst durch seine Erhöhung zum Himmel wurde. Von letzterer Annahme aus bestreitet auch v. Soden S. 66 die Beziehung des *παραγενόμενος* 9, 11 auf das geschichtliche Auftreten Christi. Aber ausdrücklich wird hier doch gesagt, daß Christus im Himmel nicht fungieren konnte als Hoherpriester, wenn er nicht vorher das Sühnopfer gebracht hatte, das nur einmal im Jahr der Hohepriester am großen Versöhnungsfeste brachte, weil er mit dessen Blut vor Gott im Allerheiligsten erscheinen sollte. So hatte er also bereits bei der Darbringung seines Opfers hohepriesterlich fungiert und war bei seinem geschichtlichen Auftreten gekommen als der Hohepriester, der die Güter der messianischen Heilszeit, oder wie es wohl nach richtiger Lesart heißt, die mit ihm gekommenen Güter (*τῶν γενομένων ἀγαθῶν*, vgl. Nestle), die mit dem neuen Bunde verheißen waren (8, 9), bringen sollte.

ATliche Kultus nicht zu bringen vermocht, indem der Hohepriester nur die Schwachheitssünden (bem. die *ἀγνοήματα* 9, 7) sühnte; aber nicht die vorsätzlichen Übertretungen, für die er kein Sühnmittel besaß. Die volle Sündenvergebung war ja erst im neuen Bunde verheißen, als dessen Mittler der messianische Hohepriester die für alle Zeit gültige Erlösung erfand, die er durch sein eigenes Blut beschaffte (9, 12)[1]. Darum deutet ja 9, 15 durch das so nachdrücklich vorantretende *θανάτου γενομένου* an, daß der intendierte Zweck des neuen Bundes erst erreicht werden konnte, wenn ein Tod eingetreten war, und dies wird **9, 16f.** dadurch begründet, daß ein Testament erst durch den Tod des Testators definitiv rechtliche Gültigkeit erlangt. An dieser Begründung hat man nun freilich von jeher berechtigten Anstoß genommen, weil man meist voraussetzte, daß sie auf einem bloßen Wortspiel mit den beiden Bedeutungen von *διαθήκη* beruhe, und man nicht annehmen konnte, daß der Verfasser die Notwendigkeit des Todes Jesu, an dem, wie wir Kp. 2 sahen, die Leser wieder so schweren Anstoß zu nehmen begannen, in einer Weise begründete, deren Unhaltbarkeit jedem Nachdenkenden klar sein mußte. Die Versuche, *διαθήκη* eine Bedeutung zu geben, unter die sich die Begriffe Testament und Bund subsumieren ließen, bieten nur eine scheinbare Lösung der Schwierigkeit, da in 9, 16f. ebenso bestimmt die Vorstellung eines menschlichen Testaments vorliegt, wie 9, 15. 18 die eines Bundes, also jene Wortbedeutung doch beide Male in ver-

[1]) Die Erwägungen, durch welche v. Soden S. 68f. den 9, 15 klar vorliegenden Beweis zu entkräften sucht, daß die Genossen des alten Bundes, zu denen der Verfasser und die Leser gehören, durch die mit dem *ἡμῶν* 9, 14 auf sie bezogene Wirkung des Blutes Christi zum Ziel ihrer Berufung gelangen sollen, sind unhaltbar. Denn erstens ist die *κληρονομία* keineswegs identisch, wie wir sahen, mit den durch den messianischen Hohenpriester beschafften, für den neuen Bund verheißenen Gütern. Zweitens besteht das Hauptstück dieser *ἀγαθά*, die *ἀπολύτρωσις*, nicht darin, daß die Übertretungen verhindert werden, wie v. S. sagt, sondern, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, darin, daß wir von den uns als Schuldbefleckung anhaftenden *παραβάσεις* vollkommen befreit werden. Endlich beweist der Eintritt der ersten Person in 9, 14 nicht, daß dort andere Personen gemeint sind, als 9, 13. 15 (wodurch ohnehin jeder Zusammenhang zerrissen würde), da der Verfasser für das, was das Blut Christi an der *συνείδησις* wirkt, nur an die Erfahrung seiner Leser und an die eigene appellieren konnte. Vielmehr zeigt das *διὰ τοῦτο* 9, 15 unwiderleglich, daß es sich auch bei dem *ἡμῶν* 9, 14 um die Genossen des alten Bundes handelt, die erst im neuen erlangen sollten, was der alte ihnen nicht zu beschaffen vermochte.

schiedenem Sinne genommen werden muß. Dagegen fällt jede Schwierigkeit fort, sobald man die Stiftung des neuen Bundes als ein Testament Christi denkt, das erst mit seinem Tode in Kraft treten sollte. Nun hatte aber nach der ältesten Überlieferung, die auch nach 2, 9. 5, 7 dem Verfasser wie seinen Lesern wohl bekannt war, Jesus selbst bei der Abendmahlseinsetzung sein Blut als das Bundesblut bezeichnet (Mrk. 14, 24) und damit angedeutet, daß erst durch seinen gewaltsamen Tod, in welchem sein Blut vergossen ward, der neue Bund wirklich zu stande komme, den er hatte stiften wollen. Diese Bundesstiftung war also wirklich sein Testament, das er seinen Jüngern hinterließ, und das erst mit seinem Tode in Kraft treten sollte. Sahen wir doch schon oben, daß eben um dieser den Lesern wohlbekannten Tatsache willen der Verfasser bei der Erörterung des messianischen Priesterdienstes von der Verheißung eines neuen Bundes ausgeht.

Erforderte schon das Inkrafttreten des Testaments Jesu seinen Tod, so brachte es der Umstand, daß dies Testament eine Bundesstiftung war, mit sich, daß dieser Tod ein Opfertod sein mußte. Denn auch der alte Bund war ja durch Opferblut eingeweiht worden **(9, 18—21)**, wie es behufs Reinigung von der Schuldbefleckung fast überall notwendig ist **(9, 22)**. Ausdrücklich hat aber der Verfasser bei der Darstellung der Bundesstiftung nach Exod. 24 die traditionell angenommene Besprengung der Stiftshütte und ihrer Geräte hinzugefügt, weil sich an ihr die objektive Notwendigkeit der Sündensühne durch Opferblut am klarsten darstellen ließ. Denn nicht nur darf ein schuldbeflecktes Volk um seiner Beschaffenheit willen nicht in die Bundesgemeinschaft mit dem heiligen Gott treten: es würde auch das Heiligtum, in dem Gott diese Gemeinschaft pflegen will, verunreinigen und dadurch Gott nötigen, von dieser befleckten Stätte zu weichen, wenn sie nicht, wie das Volk, durch Opferblut geweiht würde. Da aber die Gottesgemeinschaft des neuen Bundes erst vollständig im oberen Heiligtum gepflegt wird, so versteht es sich von selbst, daß dieses durch bessere Opfer vor jeder Befleckung bewahrt werden muß, als sein irdisches Abbild **(9, 23)**.

Hat schon die Betrachtung des Opfers Christi als Nachbild des einmaligen Bundesopfers sichtlich den Zweck, zu erklären, wie dies einfürallemal gültige Opfer Christi (vgl. 7, 27. 9, 12) alle ferneren Opfer ausschließt, so wird dies noch ausdrücklich

9, 24—26 ausgeführt. Wenn der levitische Hohepriester bei seinem Eingehen ins irdische Allerheiligste stets in Aussicht nahm, jedes Jahr wieder einzugehen, weil sein Sühnopfer mit fremdem Blut immer nur für ein Jahr gültig war und am nächsten großen Versöhnungstage wiederholt werden mußte, so ging ja der Hohepriester des neuen Bundes in den Himmel selbst ein, um dort vor Gottes Angesicht den Ertrag seines Sühnopfers (die volle Sündenvergebung) zur Geltung zu bringen. Unmöglich konnte er, wie jener, ein wiederholtes Eingehen in Aussicht nehmen, sonst hätte er seit Grundlegung der Welt immer wieder den Opfertod erleiden müssen, um die immer sich wiederholenden Sünden aller Generationen zu sühnen. Nun ist er aber tatsächlich nur einmal am Ende der Weltentwicklung (*ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων,* die der Verfasser nicht mit der Wiederkunft Christi, sondern mit dem hohepriesterlichen Opfer Christi eingetreten denkt) als der messianische Hohepriester offenbar geworden für alle Zeit (bem. das Perf. *πεφανέρωται*), nicht um die Sünden eines einzelnen Aeon zu sühnen, sondern um die Sünde überhaupt außer Kraft zu setzen, so daß sie nicht mehr beflecken kann, weil sein Opfer für alle Zeit (in Vergangenheit und Zukunft) sie in Gottes Augen zugedeckt hat. Ist aber schon für ihn eine Wiederholung dieses Opfers unnötig und unmöglich, so kann erst recht kein Sühnopfer eines levitischen Hohenpriesters mehr irgend einen Sinn haben.

Allerdings steht ein Wiedererscheinen Christi auf Erden noch bevor, das aber nach Art und Zweck ein so völlig anderes ist, wie sein erstes, daß es die Unwiederholbarkeit desselben nur bestätigt (**9, 27 f.**). Denn wie dem Menschen gesetzt ist, nur einmal zu sterben, so hat auch er nur einmal bei seinem Selbstopfer den Tod erlitten, um nach Jesaj. 53, 12 Vieler Sünden zu tragen; aber bei seinem zweiten Erscheinen hat er mit der Sünde, die für immer gesühnt ist, nichts mehr zu schaffen. Vielmehr, da dem Menschen nach dem Tode nur noch das Gericht bevorsteht, das ihn zum ewigen Verderben verurteilt, wenn er, mit ungesühnter Sünde behaftet, stirbt, so könne Christus zum zweiten Male nur erscheinen, um denen, die mit ausdauernder Erwartung seiner Wiederkunft entgegensehen, die messianische Errettung von diesem Verderben zu vermitteln. Es ist überaus fein, wenn somit das Hauptstück der Erörterung über die *λειτουργία* des messianischen Hohenpriesters (8, 6) mit einem Hinblick darauf schließt, daß der Endzweck derselben

nur erreicht werden kann bei denen, die auf seine Wiederkunft ausdauernd warten und nicht etwa, wie es bei dem scheinbaren Ausbleiben derselben bei vielen geschah, an ihr irre werden. Es ist das nur ein neuer Beweis dafür, daß auch dieser Abschnitt, der am stärksten den Anschein einer rein akademischen Erörterung hat, sehr bestimmte Bedürfnisse der Leser im Auge hat.

Das wird aber besonders klar an dem Schlusse desselben **10, 1—18**, wo sein praktisches Ziel unzweifelhaft hervortritt. War schon 9, 25 angedeutet, daß die einmalige Außerkraftsetzung der Sünde die Wiederholung des jährlichen Versöhnopfers ausschloß, so wird hier direkt gesagt, daß die levitischen Hohenpriester unabläßig jährlich mit denselben Opfern ihre Sühntätigkeit vollziehen mußten, weil sie die zu Gott Nahenden niemals in Wahrheit zu der *τελείωσις* bringen konnten, die ja nach 7, 11 das Priestertum erstrebte. Hätten die Gottesdiensttuenden wirklich durch jene Sühnopfer das Bewußtsein voller Sündenreinheit erlangt, so würden sie ja keine weiteren Opfer zu bringen nötig gehabt haben. Nun erinnerte sie aber die jährliche Wiederkehr des Versöhnungsfestes daran, daß sie solcher immer wieder bedurften. Diese Unfähigkeit auch des großen Versöhnopfers begründet der Verfasser, wie er schon durch das *ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ* 9, 25 (vgl. 9, 12) andeutet, daraus, daß Tierblut unmöglich die Sünden, die an uns in der Form des Schuldbewußtseins haften bleiben, völlig hinwegnehmen könne. Daß Gott diese Opfer doch trotzdem selbst angeordnet, erklärt er daraus, daß das Gesetz nur den Schattenriß der zukünftigen Güter habe, aber nicht das Bild dieser Dinge selbst **(10, 1—4)**. Das kann man freilich nicht verstehen, wenn man, wie die Ausleger meist, darunter die Güter der Heilsvollendung versteht und unter *εἰκών* irgendwie eine die Wirklichkeit in sich tragende Erscheinungsform (vgl. noch v. Soden S. 72). Denn ein Bild enthält eben nicht das Wesen der Sache in sich, sondern stellt sie nur dar; und ein Bild der ewigen Güter sucht doch niemand im Gesetz, das nur Forderungen stellt. Wohl aber sucht man in ihm nach Weisungen, welche uns dazu verhelfen sollen, wirklich vollkommen in Gottes Augen dazustehen; und das Bild dieser Güter sollte uns befähigen, seine Forderungen zu erfüllen. Nun ist aber nach 8, 12 erst im neuen Bunde die volle Sündenvergebung verheißen, welche die Güter der Heilszukunft (vgl. 2, 5. 6, 5), die Reinigung, Heiligung und Vollendung

in sich schließt. Unmöglich also konnte das Gesetz des alten Bundes ein Bild derselben geben, weil es dann auch hätte zeigen müssen, wie sie zu erlangen seien. Aber einen Schattenriß derselben wollte es geben; und auch die *σκιά* ist ja nicht etwas wesenloses, wie man im Verfolg der Mißdeutung von *εἰκών* gemeinhin annimmt, aber es zeigt freilich auch nicht das Bild jener Güter selbst, sondern nur ihre Umrisse. Was es um eine volle Sündenreinigung sei, um die (religiöse) Heiligung, um die Vollendung in Gottes Augen, sollte der Israelit ahnen lernen aus dem Gesetz. Daß diese Güter nur durch ein hohenpriesterliches Sühnopfer erlangt werden könnten, wollte es zeigen; aber wer der Hohepriester sein sollte und was sein Opfer, wenn diese Güter im neuen Bunde in voller Wirklichkeit kämen, konnte und wollte es nicht aussagen. Man kann in der Tat nicht klarer ausdrücken, was die Grundanschauung des Hebräerbriefs ist, daß das Kultusgesetz des alten Bundes nur typische Bedeutung hat.

Nur daraus erklärt sich, wie der Verfasser von der Abschaffung eines doch von Gott selbst gegebenen Gesetzes reden kann. Das tut er aber **10, 5—9** direkt, indem er nach seiner Lesung und Deutung von Psalm 40, 7 ff. darin die Erklärung des Messias findet, er komme nicht um Tieropfer darzubringen, die Gott jetzt nicht mehr wolle, sondern um mit dem Leibe, den ihm Gott bei seiner Menschwerdung bereitet, seinen Willen zu tun. Dieser Wille ist aber nach **10, 10** kein anderer, als daß Jesus Christus durch die Opferdarbringung seines Leibes einfürallemal unsere Weihe an Gott (vgl. 2, 11) durch volle Sündenreinigung vollziehen sollte. Da aber bisher immer nur von dem hohenpriesterlichen Sühnopfer die Rede war, geht der Verfasser **10, 11—14** noch einen Schritt weiter. Er stellt der täglichen *λειτουργία* der Priester überhaupt, die immer dieselben Opfer darbringen müssen, weil sie ihrer Natur nach nicht imstande sind, die Sünden völlig hinwegzunehmen, Christum gegenüber, der, nachdem er durch sein einmaliges Opfer die, welche zum fehl- und fleckenlosen Eigentum Gottes geweiht werden, für alle Zeit zur *τελείωσις* gebracht hat (bem. das Perf.), sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, wo er nur noch der Erfüllung der Verheißung von Psalm 110, 1 wartet. Diese Vollendung des Erlösungswerkes durch ihn bezeugt aber auch der heilige Geist in der schon 8, 8—12 angezogenen Weissagung, mit welcher in verkürzter Wiederholung seines Hauptinhalts der Abschnitt schließt, wie er mit ihr begann. Im neuen Bunde wird die

Erkenntnis des göttlichen Willens und der Sinn zu seiner Erfüllung geweckt, für alle aber in der Entwicklung dieses neuen Lebens noch vorkommenden Sünden eine volle Vergebung verheißen. Dann aber kann es eine *προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας* überhaupt nicht mehr geben; der gesamte Opferkultus ist damit abgeschafft **(10, 15—18)**. Mit der Erfüllung dieser Verheißungen des neuen Bundes ist die erwartete Heilszeit gekommen, sie kommt nicht erst mit der Wiederkunft des Messias. Wird man bei der scheinbaren Verzögerung derselben an der Hoffnung auf diese irre, und meint man bei dem Aufgeben des Messiasglaubens sich immer noch der Gnadenmittel des alten Bundes getrösten zu können, so ist das eine leere Illusion. Gott selbst hat die kultische Ordnung desselben, die nur eine typische Bedeutung hatte, abgeschafft. Zu dieser Erkenntnis die Leser zu führen, die all ihren Voraussetzungen widersprach, und für die daher der Verfasser 5, 11 wenig Willigkeit zu hören bei ihnen voraussetzt, ist der praktische Zweck all dieser Erörterungen.[1]

---

[1]) Es handelt sich also nicht darum, „solchen, denen unter den Widrigkeiten des Lebens die beseligende Erfahrung der von Jesu Leben (?) und insbesondere seinem Tode ausgehenden endgültig erlösenden und zu Gott führenden Kraft sich verdunkelte, die Richtigkeit und sichere Begründung derselben klar zu machen“ (v. Soden S. 74). Von subjektiven Erfahrungen ist hier gar keine Rede, sondern von der objektiven Tatsache, daß der ATliche Opferkultus abgeschafft sei. Was daran Heidenchristen, die denselben kaum kannten, jedenfalls nie eine Bedeutung demselben beigelegt hatten, für ein Interesse haben sollten, ist in der Tat nicht abzusehen. Und selbst die Kehrseite davon, daß in Christo volle Sündenvergebung beschafft sei, konnte für solche kein Interesse haben, die infolge ihrer Verlockung zu den alten heidnischen Sünden oder aus Leidensscheu ihr Christentum aufzugeben in Gefahr standen, da sie ja damit jedes Bedürfnis nach Sündenvergebung preisgaben, am wenigsten aber in dem ATlichen Opferkultus dafür Befriedigung suchten.

7. Die Zeitlage des Hebräerbriefs.
(10, 19—12, 11)

Die dogmatistische Auffassung unserer Schrift sieht in den Erörterungen über das Hohepriestertum Christi und sein Opfer, die sie (wie wir sahen, irrtümlich) bereits 5, 1 beginnen läßt, das eigentliche Hauptstück derselben, dem nun nur noch eine praktische „Nutzanwendung" folgt (vgl. v. Soden S. 75). Sie übersieht, wie absichtsvoll 10, 19—23 an 4, 14—16 anknüpft, in welcher Ermahnung die durch die Homilie über Psalm 95 als die wichtigste charakterisierte Ausführung des Briefes über das, was den Lesern nottat (3, 1—4, 13), gipfelte, da sich 5, 1—10 nur als Begründung derselben einführt. Die Sache verhält sich also gerade umgekehrt. Das Ermahnungsschreiben, das dort zuerst sein praktisches Ziel ins Auge faßte, wird hier erst fortgesetzt, nachdem 5, 11—6, 20 ausgeführt, wie dringend die Leser, um dasselbe recht zu würdigen, die Erörterungen über die Änderung des Priestertums und die Abschaffung des Opferkultus (7, 1—10, 18) bedurften. Der Brief geht von nun an in rein auf die Zeitlage der Leser berechneten Ermahnungen aus ohne jede theoretische Erörterung, da wir sehen werden, daß auch Kp. 11 nur denselben dient. Zum *προσέρχεσθαι μετὰ παρρησίας* war 4, 16 ermahnt, und unser Abschnitt beginnt damit, daß wir diese *παρρησία* haben auf Grund dessen, was im Vorigen erörtert ist (bem. das *οὖν* **10, 19**).

Wie die Erörterung über die Abschaffung des Opferkultus damit begann, daß die Teilung der Stiftshütte in das für die Priester bestimmte Heilige und das für den Hohenpriester reservierte Allerheiligste lehre, daß im alten Bunde es noch keinen Zugang zu Gott selbst gab, bis der messianische Hohepriester mittels seines eigenen Blutes in die eigentliche Wohnung Gottes im Himmel selbst einging (9, 1—12), so beginnt unser Abschnitt damit, daß wir in dem Blute Jesu eine Freudigkeit haben in Bezug auf den Eingang in jenes himmlische Heiligtum. Wir sind nämlich gewiß, denselben nicht mehr

verschlossen zu finden, seit Jesus, wie der Verfasser in Anspielung auf die alte Überlieferung Mrk. 15, 38 sagt, durch den Tod seines Fleisches den Vorhang hinwegtat, der das Allerheiligste verschloß, und so einen gangbaren Weg zu der Wohnung Gottes bereitete, den er selbst zuerst durch seinen Eingang in dasselbe einweihte **(10, 19 f.)**. Und wie 8, 1 f. als der Hauptpunkt in der Erörterung über die Änderung des Priestertums betont, daß der neue Priester im oberen Heiligtum fungiert, wo er zur Rechten Gottes sitzt, so verweist **10, 21** darauf, daß wir einen großen Priester haben, der durch sein gottgleiches Walten über das Haus Gottes (vgl. 3, 6), uns alles vermitteln kann, was wir nach 4, 16 in unserer gegenwärtigen Lage bedürfen. Wie ausdrücklich **10, 22** auf diese Stelle zurückblickt, zeigt die Tatsache, daß aus ihr lediglich vorausgesetzt wird, worum es sich bei dem völlig unbestimmt gelassenen *προσέρχεσθαι*, zu dem hier aufgefordert wird, handelt. Auch das *μετὰ ἀληθινῆς καρδίας* erhält doch erst einen Inhalt, wenn das Herz aufrichtig nach dem verlangt, was dort bei dem Hinzutreten zum Gnadenthron erfleht wird, nämlich die göttliche Gnade, welche allein trotz aller Gefahren und Nöte der Gegenwart uns rechtzeitige Hilfe schaffen kann. Jenes Herzutreten ist aber freilich nur möglich, wenn man voll überzeugt ist von den im Vorigen erörterten Heilstatsachen und sich auf Grund derselben im Gewissen gereinigt weiß von aller Sündenschuld, weil man beim Eintritt in den neuen Bund eine Entsündigung erfahren hat, wie Israel sie bei der ersten Bundesstiftung durch die Besprengung mit dem Blut des Bundesopfers erfuhr (9, 20).

Es sind nicht nur grammatische Gründe, welche nötigen, das *καὶ* — — *κατέχωμεν* als das zweite Stück der Ermahnung zu betrachten, wie auch v. Soden S. 75 richtig erkannt hat; denn hier wird erst klar, wozu wir uns bei dem *προσέρχεσθαι* Hilfe zu erflehen haben. Was die Ausleger so oft irre geführt hat, ist die sprachliche Gleichgestaltung und die sachliche Beziehung des *λελουσμένοι* und *ῥεραντισμένοι* mit einander, woraus man die Verbindung der beiden Partizipien durch *καί* folgern zu müssen meinte. Man übersah nur, daß beiden ebenso ihr Recht wird, wenn letzteres im ersteren wieder aufgenommen wird. Denn die Abwaschung mit reinem Wasser (in der Taufe) ist ja nur die sinnbildliche Versiegelung der Reinigung des Gewissens von Schuldbewußtsein, die in der Taufe erteilt wird. Da aber nur diese den Täufling der definitiven Errettung im Gericht und

damit der Erlangung seines Hoffnungszieles gewiß macht, so ist ihre Versiegelung in der Taufe ebenso die Voraussetzung des Festhaltens am Bekenntnis der Hoffnung, wie die Entlastung vom bösen Gewissen die Voraussetzung eines freudigen Herzutretens zum Gnadenthron. Auch die Ermahnung zum Festhalten des Bekenntnisses der Hoffnung **10, 23** ist lediglich eine Rückkehr zu der grundlegenden Ermahnung des Briefes 4, 14 *(κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας)*; denn daß hier speziell das Bekenntnis der Hoffnung genannt wird, hat doch seinen Grund schon darin, daß in der Situation der Leser gerade dieser Punkt gefährdet war, sofern das scheinbare Ausbleiben der Parusie an derselben zweifelhaft zu machen begann. Aber das war es doch überhaupt, was die Messiasgläubigen von ihren ungläubigen Volksgenossen unterschied, daß sie die ganze Zukunftshoffnung Israels an die Wiederkehr des von jenen verworfenen und gekreuzigten Jesus knüpften; und diese Hoffnung war also in der Tat der Mittelpunkt des Bekenntnisses zum Messias, das sie bei ihrer Taufe abgelegt hatten und nun unbeugsam festhalten sollten. Dann aber wird es vielleicht besser sein, bei dem *ἐπαγγειλάμενος,* auf dessen Treue der Verfasser seine Ermahnung gründet, an Jesum zu denken, der ja seine Wiederkunft verheißen hatte. Wir werden uns erinnern, daß die grundlegende Ermahnung des Briefes, die in dem *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* 4, 14 gipfelte, mit der Aufforderung begann, den Blick auf die Treue Jesu zu richten, den sie als ihren *ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς* bekannten (3, 1).

Man sollte billig fragen, wie es kommt, daß an die beiden für das Christenleben grundlegenden Ermahnungen **10, 24** eine dritte geknüpft wird, die, so wichtig sie sein mag, doch scheinbar nur ganz konkrete Einzelfälle in Betracht zieht, nämlich seine Aufmerksamkeit aufeinander zu richten, um (nicht, wie v. Soden S. 76 sagt, zur Befolgung der beiden ersten Ermahnungen, sondern) zur Liebe und zu guten Werken anzuregen. Die Antwort darauf gibt der Partizipialsatz in **10, 25**. Es handelt sich nämlich nicht um eine gelegentliche Anregung im persönlichen Verkehr, sondern um eine Anregung in der Gemeindeversammlung, wo jeder seine Gabe nutzen soll, um auf etwaige Mängel im Liebesleben oder im sittlichen Leben, die er bei aufmerksamer Beobachtung im Gemeindeleben wahrgenommen hat, hinzuweisen und zur Abstellung derselben anzuregen. Aber die Warnung vor dem Verlassen der Versammlungen,

wodurch man die Gelegenheit zu so segensreicher Wirksamkeit versäumt, setzt nicht etwa einzelne Fälle von Lässigkeit im Besuch derselben voraus, sondern, wie das *καθὼς ἔθος τισίν* unzweifelhaft zeigt, daß Einzelne dieselben prinzipiell vernachlässigten. Es genügt auch nicht den Grund davon darin zu suchen, daß ihnen die dort besprochenen Wahrheiten gleichgültig geworden waren, obwohl auch das ja schon schlimm genug war; denn das *ἑαυτῶν* involviert den Gegensatz ihrer eigenen Versammlungen gegen andere ähnlicher Art[1]. Jene *τινές* vermieden also den Besuch der messiasgläubigen Konventikel, um nicht mehr augenfällig sich als Christen zu zeigen, oder weil sie bereits in den synagogalen Versammlungen eine ausreichende Erbauung fanden. Es ist nur die Lehrweisheit des Verfassers, wenn er diese höchst bedenkliche Erscheinung nicht als das rügt, was sie in der Tat war, der beginnende Rückfall ins Judentum, sondern als Verletzung der 10, 24 empfohlenen Liebespflicht. Das wird ja auch daraus klar, daß er dort eben nur von Anregungen zu praktischer Betätigung des Glaubenslebens redet, während doch der ganze Brief zeigt, daß es daran viel weniger fehlte (vgl. 6, 10) als an der Festigkeit des Glaubenslebens selbst. Aber dazu konnten freilich die am wenigsten anregen, deren Verlassen der Versammlungen bereits von den schwersten Mängeln desselben zeugte.

Die drohende Hinweisung auf das nahe Ende, mit der 10, 25 schließt, und zwar, um ihre Bedeutung hervorzuheben, in einem selbständigen Satze, der sich mit *καί* anschließt, kann weder auf alle Ermahnungen von 10, 22 an gehen (v. Soden, S. 76), da weder die erste, noch die zweite die Motivierung durch eine Drohung verträgt, noch auf das *παρακαλοῦντες*, das ohne Objekt nicht einmal einen Satzteil bildet, der zu *τοσούτῳ μᾶλλον* ergänzt werden kann, sondern, wie es in der Natur einer Drohung liegt, zu dem, wovon im vorigen abgemahnt war. Dann aber liegt darin unzweideutig, daß das Verlassen der Versammlungen als das Sympton einer Gesinnung aufgefaßt ist, die bei dem nahendem Gerichtstage die schwerste Strafe zu erwarten hat. Fragt man aber, woran die Leser das Nahen dieses Gerichtstages sehen sollen, so haben wir hier ein Datum für

[1]) Wenn v. Soden S. 75 dem dadurch zu entgehen sucht, daß er sagt, der Verfasser habe nicht *ἡμῶν* geschrieben, weil er selber nicht dabei sein konnte, so übersieht er, daß derselbe dann *ὑμῶν* geschrieben oder jeden Genetiv weggelassen hätte.

die Abfassungszeit unsers Briefes, wie es bestimmter gar nicht sein kann. Denn das *βλέπετε* weist auf Zeichen der Zeit hin, welche das Nahen dieses Tages unzweideutig ankündigen. Nun steht aber aus der ältesten Überlieferung der eschatologischen Reden Jesu fest, daß man die Wiederkunft Jesu, der jenen Gerichtstag abhalten sollte, spätestens im Verfolg der mit dem jüdischen Revolutionskriege hereinbrechenden Trübsalszeit erwartete. Der Brief kann also nur unter den Vorzeichen, welche den Ausbruch dieses Krieges unfehlbar erwarten ließen, geschrieben sein, wie schon seit der Bleekschen Erklärung vielfach anerkannt ist. Gerade in dieser Zeit begreift sich, wie in der gesamten nationaljüdischen Bevölkerung, zu der ja auch die Messiasgläubigen gehörten, noch einmal die Begeisterung aufflammte für die Heiligtümer Israels, für die jetzt der letzte Kampf gestritten werden sollte. Andrerseits begreift sich, wie der Haß der Bevölkerung gegen die Abtrünnigen in ihrer Mitte, die diesen Kampf nicht mitmachen wollten, sich in einer Weise steigerte, die das Schlimmste befürchten ließ. In diesem kritischen Augenblick war es begreiflich genug, daß die Frage entstand, ob man sich nicht mit seinen Volksgenossen aussöhnen sollte, indem man den Messiasglauben aufgab, der schon solange die Hoffnung auf die Wiederkehr des Messias enttäuscht hatte. Hatte doch die palästinensische Christenheit in ihrem Messiasglauben nie einen Gegensatz gesehen gegen die Heiligtümer, in welchen der fromme Jsraelit von jeher seine religiöse Befriedigung gefunden hatte, und an denen man um so mehr festhalten mußte, als jede Vernachlässigung derselben und jede Bestreitung ihres Wertes die Mission unter ihrem Volke aussichtslos und so die immer noch gehoffte Gesamtbekehrung des Volkes unmöglich gemacht hätte. Diese einst so vollberechtigte Anhänglichkeit an die alten Heiligtümer war im gegenwärtigen Moment zu einer ungeheueren Gefahr geworden, deren erstes Sympton jenes Verlassen der Versammlungen war.

Jeder Versuch, die Bedeutung davon abzuschwächen, wird aber definitiv ausgeschlossen durch die furchtbar ernste Drohung, welche **10, 26** erst die Andeutung einer solchen in dem Schlußsatz von 10, 25 erläutert. Es handelt sich hier um das Begehen einer bestimmten Sünde, welche als eine wissentliche und willentliche im Gegensatz zu den Schwachheitssünden, die das AT. als ein *ἀκουσίως ἁμαρτάνειν* bezeichnet (Lev. 4, 2), charakterisiert wird. Sie ist noch nicht begangen, wie das *ἡμῶν* und

das Part. praes. zeigt; aber der Verfasser setzt voraus, daß sie begangen werden könnte, und damit kann nur der Rückfall ins Judentum gemeint sein, der schon 6, 6 als die Sünde charakterisiert war, von der es keine Umkehr mehr gibt, und die doch sichtlich mit jenem Verlassen der Versammlungen bereits begann. Ausdrücklich erinnert das *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* daran, wie die Leser eben noch in den vorhergegangenen Erörterungen die volle Erkenntnis darüber empfangen haben, daß mit der Änderung des Priestertums im neuen Bunde der Opferkultus überhaupt abgeschafft sei, es also für die, welche zum alten Bunde zurückkehren wollen, kein Opfer für solche Sünde mehr gebe, sondern nur eine furchtbare Strafe, wie sie das Gesetz Mosis über die verhängte, welche die Bosheitssünde einer absichtlichen Nichtachtung dieses Gesetzes begangen hatten (**10, 27f.**, vgl. 2, 2). Es liegt am Tage, wie diese Drohung ihres Eindrucks völlig verfehlen mußte, wenn sie an Heidenchristen gerichtet war, welche die ATliche Unterscheidung der Schwachheits- und Bosheitssünden kaum kannten, denen sie mindestens nicht von Jugend auf so in Fleisch und But übergegangen war, wie geborenen Juden. Auch die Art, wie die furchtbare Strafe, welche der Feuereifer Gottes über die Bosheitssünde verhängen müsse, von der 10, 26 redete, an der Größe ihres Frevels veranschaulicht wird, setzt doch Leser voraus, welche wissen, daß das Kostbarste, was das AT. verhieß, der Sohn Gottes, d. h. der Messias, ist, den man, nachdem man ihn in Jesu gefunden, wenn man jetzt den Messiasglauben aufgibt, wie die allerwertloseste Sache behandelt, die man hinauswirft, damit sie die Leute zertreten (vgl. Mtth. 5, 13). Absichtlich ist **10, 29** nicht von dem Blut des neuen Bundes die Rede, sondern von dem Bundesblut, das jeder Jsraelit als ein Allerheiligstes achtete, weil dadurch einst sein Verhältnis zu Gott eingeweiht war, und von dem sie aus den Abendmahlsworten wußten, daß das Blut Jesu, in dem sie zu Genossen des neuen Bundes geweiht waren, ein solches war, um anzudeuten, welchen Frevel sie begehen, wenn sie dasselbe für profan achten. Auch der Geist, der durch seine Wunderkräfte ihnen einst die Wahrheit der Heilsbotschaft bezeugt hatte (2, 4), wird als eine Gabe göttlicher Huld bezeichnet, den als einen Irrgeist zu schmähen doch der höchste Frevel ist, den, wie noch einmal in altheiligen Schriftworten gesagt wird, das furchtbarste Gericht erwartet (**10, 30f.**).

Ganz wie der Verfasser 6, 9f., wo er von den unseligen Folgen eines Abfalls vom Christentume geredet hatte, die Leser damit beruhigt, daß er sich zu ihnen noch eines Besseren versehe, geht er **10, 32** von der furchtbaren Drohung für den Fall eines Rückfalls ins Judentum dazu über, sie an ihr Verhalten in früheren besseren Tagen zu erinnern, das ihm die Hoffnung gibt, jenen Abfall durch seine Ermahnungen noch abzuwenden. Weder ist dabei von einer besonderen „Verfolgung“ die Rede, die in der Vergangenheit liegt, noch von einer, die sie jetzt bedroht. Denn das *φωτισθέντες* kann ohne ein *ἄρτι* oder dergl. unmöglich besagen, daß sie unmittelbar nach ihrer Bekehrung einen schweren Leidenskampf erduldeten. Es lag doch so nahe der Gefahr des Rückfalls ins Judentum gegenüber, in der sie schwebten, obwohl sie eben noch eine eingehende Belehrung darüber empfangen hatten, wie mit dem neuen Bunde die Gnadenmittel des alten aufgehoben seien, daran zu erinnern, wie schon die Erleuchtung, die sie durch die erste Heilsbotschaft empfangen, sie zu der Ertragung eines schweren Leidenskampfes befähigt habe. Andrerseits kann doch die Absicht dieser Erinnerung nur sein, sie zur Geduld in dem gleichen Leidenskampf zu ermuntern. Es handelt sich also nicht um Verfolgungen, die durch bestimmte Umstände hervorgerufen waren, sondern um die Leiden, die den messiasgläubigen Juden naturgemäß aus ihrer sozialen Gemeinschaft mit den ungläubigen Volksgenossen erwuchsen. Daher stehen **10, 33** die *ὀνειδισμοί* voran, durch welche man die Anhänger des zum Tode verurteilten und am Holz des Fluches gestorbenen Gotteslästerers als verabscheuungswürdige Ketzer schmähte und, damit innerlich durch *τε καί* verbunden, die mancherlei Bedrückungen, die man sich solchen gegenüber erlauben zu dürfen glaubte. Daß es dabei, unter welchen Vorwänden immer, selbst bis zu Einkerkerungen kam, war ja auch in der Gegenwart nach **13, 3** immer noch zu befürchten; und daß auch die Güterberaubungen **(10, 34)** immer noch fortgingen, erhellt aus der Ermahnung 13, 5, sich auch mit dem Wenigen, was ihnen geblieben, zu begnügen. Wir haben aber gesehen, warum in der gegenwärtigen Zeitlage nur noch eine Steigerung dieser Bedrängnisse erwartet werden konnte.

Was die Tage der Gegenwart von den früheren unterschied, war nicht eine Änderung ihrer äußeren Lage, sondern ihre innere Stellung derselben gegenüber. Einst hatten sie nicht nur selbst die ihnen aus ihrem Glauben erwachsenden

Leiden freudig erduldet, sondern auch, wo dieselben sie noch nicht trafen, durch die Gemeinschaft, die sie mit bereits leidenden Glaubensgenossen hielten, indem sie Eingekerkerten tätige Teilnahme erwiesen, sich selber willig gleichen Leiden preisgegeben. Jetzt war man eher geneigt, sich von der Gemeinschaft der um ihres Glaubens willen Leidenden zurückzuziehen, um nicht in das gleiche Schicksal verwickelt zu werden, wie schon die Ermahnung 13, 3 zeigt. Einst hatte man den Raub seiner Güter freudig begrüßt in dem Bewußtsein, ein höheres und bleibendes Gut zu besitzen; jetzt war man geneigt, sich als von Gott verlassen zu fühlen, wenn man sich mit Wenigem begnügen mußte, wie aus der Mahnung 13, 5 erhellt. Was hatte diese Wandlung bewirkt? Man kann sich den quälenden Widerspruch, in dem die älteste christliche Gemeinde lebte, nicht schwer genug denken. Dieselbe hatte mit dem Kommen des Messias auf eine Zeit ungeahnten Glücks gehofft; und nun hatte der Glaube an den Messias ihnen lediglich eine Zeit schwerer Bedrängnisse eingebracht. In den früheren Tagen hatte man diesen Widerspruch überwunden durch die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft des Messias, die all jener Not ein Ende machen und die erwartete goldene Zeit herbeiführen sollte. Es war doch keine rhetorische Übertreibung, wenn der Verfasser sagt, daß man durch die demonstrative Gemeinschaft mit den gefangenen Glaubensgenossen sich fast zum Martyrium drängte, daß man den Raub seiner Güter mit Freuden begrüßte, als sei ein erwünschter Gast bei ihnen eingekehrt. Solange die Hoffnung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft mit frischer Glut die Herzen erfüllte, konnte man es nur für ein Glück halten, wenn die Opfer, die man für seinen Glauben brachte, Gelegenheit gaben, denselben in schwerer Probe zu bewähren und so von dem wiederkehrenden Herrn als seine echten Jünger vorgefunden zu werden. Aber je länger die Wiederkunft ausblieb, desto schwächer glomm der Funke jener Hoffnung; und als diese gar geradezu ins Wanken geriet, da mußte wohl die Frage entstehen, ob der Messiasglaube die Opfer lohne, die man täglich in der Entzweiung mit seinen Volksgenossen brachte, und die, wie wir zu 10, 25 zeigten, in der gegenwärtigen Zeitlage nur immer noch größer zu werden schienen.

Was den Lesern damals die Freudigkeit gab, allen Leidensanfechtungen gegenüber am Glauben festzuhalten, war doch genau dasselbe, wovon 10, 19 gesagt war, daß es ihnen noch

jetzt die Freudigkeit gibt, allezeit den Weg zum Thron der Gnade offen zu finden, nämlich die durch das Blut Jesu empfangene Entsündigung. Darum fordert sie der Verfasser **10, 35** auf, das kostbare Gut dieser *παρρησία*, das sie besitzen (bem. das *ἔχοντες* 10, 19), nicht wegzuwerfen, da dieselbe doch (bem. das *ἥτις*) eine große Belohnung hat. Denn wenn es einem an dieser Freudigkeit nicht fehlt, so kann er allezeit am Gnadenthron erlangen, was er bedarf, um die verheißene Heilsvollendung dereinst zu empfangen. Es tut aber dazu nach **10, 36** nur eines not, das ist die Ausdauer im Festhalten an jener freudigen Zuversicht, die unter den Leidensanfechtungen der Gegenwart der Wille Gottes von uns fordert[1]. Denn in einem Prophetenspruch (Habak. 2, 3f.), den der Verfasser mit einer Reminiszenz an Jesaj. 26, 20 verschmilzt, um zu konstatieren, daß der Prophet ausdrücklich der Meinung gegenüber, die man eben jetzt so häufig hörte, daß das Kommen des Verheißenen verziehe, die Nähe desselben verkündigt (**10, 37**), heißt es, daß der Gerechte, d. h. der, welcher den Willen Gottes in normaler Weise erfüllt, leben wird, d. h. das kommende Heil erlangen auf Anlaß des Glaubens. Der Glaube ist aber doch, wie schon 10, 22 sagte, das Fundament jener freudigen Zuversicht (bem. das *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*), deren ausdauerndes Festhalten in der Gegenwart gefordert wird als das Eine, was nottut zur Erfüllung des göttlichen Willens. Ausdrücklich heißt es ja nach **10, 38** in dem Prophetenspruch weiter, daß Gott an dem, der feige zurückweicht, kein Wohlgefallen hat. Damit ist der Verfasser auf den Kernpunkt der gegenwärtigen Situation gekommen, in der man zu fragen begann, ob man den Messiasglauben noch länger festhalten solle, oder aus feiger Furcht vor einer Steigerung der Leidensanfechtungen ihn aufgeben. Damit hob man ja nur selbst die Voraussetzung des Empfangs der verheißenen Endvollendung

[1]) Die Ausleger suchen meist hin und her, was der Inhalt dieses Willens sei, wie noch v. Soden ihn S. 78 aus Kp. 12 erheben will. Aber das kann doch nur aus dem Zusammenhang entnommen werden, der dadurch festgelegt ist, daß 10, 36 begründet, wiefern das Festhalten der *παρρησία* (im Gegensatz zum *ἀποβάλλειν* 10, 35) eine große Belohnung hat. Da nun diese Belohnung zweifellos in dem *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* besteht, so kann der Wille Gottes, von dessen Erfüllung dieselbe abhängt, nur in dem bestehen, was den Gegensatz zum *ἀποβάλλειν τὴν παρρησίαν* bildet, und das ist eben die *ὑπομονή*. Der Begriff der *ὑπομονή* aber erhält seinen Inhalt nur aus dem Zusammenhang, der ihn eben als die Ausdauer der freudigen Zuversicht bestimmt, wie 10, 38 sofort aufs Klarste bestätigt.

auf, die an die Erfüllung des göttlichen Willens geknüpft ist; und dieser verlangt eben die Ausdauer der auf den Glauben an den Messias sich gründenden Freudigkeit, am Throne Gottes allzeit die Kraft zu erlangen, die zur Erlangung der Heilsvollendung nottut. Darum schließt sich zum Schluß der Ermahnung 10, 19—37 der Verfasser mit den Lesern zusammen, von denen er hofft, daß er sie durch seine Ausführungen überzeugt hat, indem er **10, 39** erklärt, daß sie Glaubensmenschen seien um der Seelen Seligkeit willen, damit sie nicht dem Verderben verfallen, das solche *ὑποστολή* notwendig nach sich zieht.

Den Lesern wollte die Zuversicht wanken auf die Wiederkehr Jesu, die all ihre Hoffnungen erfüllen sollte, weil diese scheinbar ausblieb. Darum meinten manche, ihre Überzeugung, daß Jesus der verheißene Messias sei, aufgeben zu dürfen, um sich mit ihren ungläubigen Volksgenossen auszusöhnen, die ihren Glauben mit fanatischem Haß verfolgten. Aber von diesem Glauben machte das alte Prophetenwort alles Heil abhängig für Zeit und Ewigkeit. Darum wirft der Verfasser **11, 1** die Frage auf, was denn der von dem Propheten geforderte Glaube sei, und beantwortet sie zunächst dahin: Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet (wie Luther unnachahmlich übersetzt), also jene Zuversicht, die bei ihnen ins Wanken gekommen war. Freilich muß diese Zuversicht einen Grund haben, und dieser Grund ist ein unwandelbares Überzeugtsein von Tatsachen, wie der Apostel sie in seinen Erörterungen über die epochemachende Bedeutung des messianischen Hohenpriesters und seines Opfers dargelegt hat. Denn das sind nicht sichtbare, handgreifliche Tatsachen; sie wollen im Glauben ergriffen sein. Daher muß der Glaube, der von den Lesern gefordert wird, zugleich ein Überzeugtsein von der Wahrheit jener Tatsachen sein. Das wird nicht ausgeführt, um einen Lehrsatz vorzutragen, sondern um ihnen nahezulegen, daß nicht durch das Wankendwerden ihrer Hoffnung ihre Überzeugung von der Messianität Jesu entwertet werden darf, sondern daß der Glaube, von dem das Prophetenwort all ihr Heil abhängig macht, wenn sie Gott wohlgefällig sein wollen, ebenso das Überzeugtsein von der in jenen Tatsachen begründeten Messianität Jesu, wie die Zuversicht der gehofften Heilsvollendung sein muß[1]. In diesen Tatsachen mußten

[1]) Es kann unmöglich richtig sein, wenn v. Soden S. 79 die *ἐλπιζόμενα* und die *πράγματα οὐ βλεπόμενα* identifiziert und daraus folgert, daß die *πίστις* hier „unter die psychologische Form der *ἐλπίς* gebracht sei“, da eben

sie das bereits gegenwärtige Heil ergreifen, wenn sie der gehofften Heilsvollendung zuversichtlich gewiß werden wollten, und durften nicht, weil ihre Hoffnung ins Wanken kam, den Messiasglauben preisgeben, an dem schon jetzt all ihr Heil hing.

Die grundlegende Bedeutung des so seinem doppelseitigen Wesen nach charakterisierten Glaubens wird **11, 2** dadurch begründet, daß auf Grund desselben die altehrwürdigen Männer der Vorzeit Zeugnis in der Schrift empfangen haben von dem, was sie erfahren, getan oder erlitten haben, sofern nur ihr Glaube solches ermöglichte. Daß aber dabei an keinen andern Glauben gedacht sei, als an das Überzeugtsein von unsichtbaren Dingen, wie das, worauf alle Zuversicht auf die gehoffte Heilsvollendung ruht, erhellt nach **11, 3** schon daraus, daß die Grundvoraussetzung aller Religion, wonach die Schöpfung des All ihren Ursprung in Gott hat, auf solchem Glauben beruht. Denn damit nicht das Sichtbare aus solchem geworden sei, was in die Erscheinung tritt, wodurch sein Ursprung Gegenstand sinnenfälliger Wahrnehmung (und nicht Glaubens) würde, ist durch ein bloßes Wort Gottes die gesamte Weltentwicklung fertig gestellt, und dieser Hergang kann nur durch solches Glauben wahrgenommen werden[1]. Erst **11, 4** kehrt wieder zu

---

die *πίστις* ebenso als eine *ὑπόστασις*, wie als ein *ἔλεγχος* bestimmt wird, die jedes ein ausdrücklich verschieden bezeichnetes Objekt haben. Es ist nicht richtig, daß dann beides durch ein *καί* verbunden sein müßte, da beides nur die durch die Verschiedenheit ihres Objekts bedingten verschiedenen Beziehungen des einen Grundbegriffs der *πίστις* sind. Denn dieser Grundbegriff ist das Vertrauen, das, wenn es sich auf die gehoffte Heilsvollendung richtet, zur *ὑπόστασις*, und, wenn es sich auf die Wahrheit sinnlich nicht wahrnehmbarer Tatsachen richtet, zum *ἔλεγχος* wird.

[1]) Auch v. Soden S. 80 erneuert die herrschende unrichtige Auffassung des Kp. 11, als handle es sich in ihm überall um die Aufzählung von Glaubensmustern, wenn er dieselbe auch kontextmäßiger zu formulieren sucht als die meisten Ausleger. Aber er bestreitet ausdrücklich, daß es sich hier um eine Bestätigung des 11, 1 über das Wesen des Glaubens Gesagten handelt, da es dann heißen müßte: *τοιαύτη γὰρ ἐμαρτυρήθη ἐν τοῖς πρεσβυτέροις*. Aber abgesehen davon, daß dabei das *μαρτυρεῖσθαι* in völlig anderem Sinne genommen wird als 11, 2, würde der Verfasser vielleicht ähnliches geschrieben haben, wenn er eine Abhandlung über das Wesen des Glaubens schriebe. Aber das immer wiederholte artikellose *πίστει*, das mit Nachdruck an die Spitze all seiner Sätze tritt, soll doch zeigen, daß nur durch einen Glauben, wie er 11, 1 geschildert ist, alles möglich geworden, was im Folgenden aufgezählt wird, und darum auch nur ein solcher 10, 38 f. gefordert wird, um die Ermahnung 10, 35 f. zu befolgen. Daß aber nicht Glaubensmuster aufgezählt werden, beweist 11, 3 unwiderleglich, da weder von Adam und seinen gläubigen Nachkommen,

11, 2 zurück, um zu zeigen, wie alles, was die Schrift von den Männern der Urzeit bezeugt, auf einem Glauben beruhte, wie er nach 11, 1 gemeint ist, wenn Gott in der Schrift erklärte, daß sein Gerechter, d. h. der ihm Wohlgefällige auf Grund Glaubens leben wird. Schon Abel wurde durch einen Glauben, der ihn befähigte, ein wertvolleres Opfer im Vergleich mit Kain darzubringen, als ein *δίκαιος* bezeugt. Worin der Verfasser diese Bezeugung sah, sagt der gen. abs., der schon durch seinen Wortlaut auf Gen. 4, 4b. 5a hinweist. Gott hat durch das Zeugnis, das er über das Opfer beider ablegte, das des Abel für ihm wohlgefällig und damit ihn für gerecht erklärt. Das Wesen seines Glaubens aber wird klar aus dem Gotteswort Gen. 4, 10. Denn wenn sein Blut um Rache schrie, so redet er in demselben noch heute, obwohl er gestorben ist, und bezeugt, daß er mit der zuversichtlichen Überzeugung, es gebe einen Gott, der ihm Recht schaffen werde, in den Tod ging.

Auch bei Henoch veranlaßte sein Glaube, daß er entrückt wurde, um den Tod nicht zu sehen, also des 10, 38a verheißenen Lebens teilhaftig zu werden, was **11, 5** dadurch motiviert wird, daß ihm vorher wiederholt das göttliche Wohlgefallen bezeugt war (vgl. Gen. 5, 22. 24). Da nun 10, 38b ausdrücklich angedeutet ist, daß nur der Gläubige Gott wohlgefällig ist, so bemerkt der Verfasser, daß, wer Gott naht und, wie es nachher heißt, sein Angesicht sucht (mit Gebet oder Opfer), glauben muß **(11, 6)**. Wenn der Verfasser aber hinzufügt, daß er von der Existenz Gottes überzeugt sein muß, den man doch nicht sehen kann, und den Segen zuversichtlich erhoffen, den man mit seinen Nahen zu Gott erstrebte, so ist klar, daß er darauf hindeuten will, wie in dem Glauben Henochs jene beiden Seiten, die nach 11, 1 zum Wesen des Glaubens gehören, vorhanden waren[1]. Noch deutlicher weist das *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* **11, 7**, das v. Soden zweifellos richtig gegen die meisten Aus-

noch von einem Glauben, den die Schrift als Muster aufstellt, oder was sonst v. Soden und seine Vorgänger hier eintragen, auch nur mit einer Silbe die Rede ist.

[1]) Das wäre auch dadurch keineswegs ausgeschlossen, wenn, wie v. Soden S. 82 behauptet, das *μισθαποδότης* auf die *μισθαποδοσία* 10, 35 zurückblickte, da der Verfasser ja auf den Glauben nur zu sprechen kam, um im Zusammenhange mit der Begründung dieses Verses in 10, 36 zu zeigen, weshalb man die *παρρησία* nicht wegwerfen soll. Aber dazu gibt doch der Ausdruck hier keine Veranlassung, und der 10, 36 dazwischen tretende Begriff der *ὑπομονή* macht es unwahrscheinlich.

leger mit *εὐλαβηθείς* verbindet, so ausdrücklich auf die *πράγματα οὐ βλεπόμενα* 11, 1 zurück, daß hier ganz deutlich der Glaube, welcher das Verhalten Noahs bestimmte, als einer charakterisiert wird, der ganz dem 11, 1 geschilderten entsprach. Denn er baute die Arche doch nur, weil er infolge der ihm gewordenen Gottesweisung fest überzeugt war, daß die Sintflut kommen werde, von der doch noch nichts zu sehen war. Wenn er aber zuversichtlich hoffte, in ihr für sein Haus die Errettung zu finden, die ihm von Gott in Aussicht gestellt war, so sprach er durch solchen Glauben der damaligen Welt das Urteil, das sie zum Untergange in der kommenden Flut verurteilte. Ausdrücklich aber wird am Schluß noch mit Beziehung auf 10, 38a gesagt, daß Noah durch dies glaubensgemäße Verhalten in den Besitz der *δικαιοσύνη* gelangte, die ihm ja Gen. 6, 9 wörtlich bezeugt wird. Es wird also dabei bleiben, daß es sich 11, 3—7 nicht um Glaubensmuster handelt, auch nicht um Beispiele für die Wirkung des Glaubens, wie v. Soden will, sondern um den Nachweis, daß der Glaube, dem die Verheißung 10, 38 erteilt wird, kein anderer ist als der, dessen Wesen 11, 1 geschildert wurde. Dabei tritt schon hier klar hervor, daß nur aus rhetorischem Grunde dasselbe *πίστει* immer wieder mit Nachdruck an die Spitze gestellt wird, obwohl es 11, 3. 4. 7 die bewirkende Ursache, aber 11, 5, wo es mit einem passiven Verbum verbunden wird, die veranlassende bezeichnet; und daß die Motive, aus denen die damit eingeleiteten Aussagen eingeführt werden, recht verschieden sein können (vgl. besonders 11, 3).

Das wird aber besonders bedeutsam, wenn man den Abschnitt, welcher den Glauben der Erzväter behandelt (11, 8—22), richtig verstehen will. Es bedarf doch wirklich der Erklärung, warum der Besprechung der charakteristischen Glaubenstaten der Einzelnen (11, 17—22) eine so breite Erörterung einer Glaubensäußerung voraufgeschickt wird, die ihnen allen gemein war. Der Grund ist natürlich, daß es dem Verfasser auf diesen Glaubensakt ganz besonders ankommt, weil er genau dem entsprach, welchen er von den Lesern fordert. Gewiß war es ein Glaubensakt, wenn Abraham sofort nach seiner Berufung auszog in das ihm verheißene Land, ohne nur zu wissen, wo dasselbe lag (**11, 8**). Aber auch als er dasselbe erreicht hatte, mußte er mit seinen Söhnen und Enkeln, die doch Miterben der Verheißung waren, in dem Lande gastweise, wie in einem fremden, als Nomade umherziehen. Das konnte er nur, wenn

er an dem Glauben festhielt, daß ihm eine feste Wohnstatt beschieden sei, die ihm der himmlische Baumeister bereitet habe, und dieselbe in fester Zuversicht erwartete **(11, 9f.)**. Hier aber muß der Verfasser daran erinnern, daß auf Grund des Glaubens, der fest auf die Treue dessen vertraute, der die Verheißung gegeben hatte, auch Sara die Fähigkeit zur Empfängnis erlangte im Widerspruch mit der von der Natur dafür gesetzten Altersgrenze; und durch solchen Glauben auch von einem seiner Zeugungskraft nach längst Erstorbenen die ihnen verheißene zahllose Nachkommenschaft gebar **(11, 11f.)**. Denn hier wollte er betonen, wie diese ganze Nachkommenschaft (bem. das *οὗτοι πάντες* 11, 13) sich dauernd im gelobten Lande als Fremdling fühlte und doch im Glauben an den Gott, der sich nicht geschämt hatte, ihr Gott zu heißen, dahinstarb, ohne die ihr gegebenen Verheißungen empfangen zu haben, aber dieselben von ferne schauend und das Land ihrer Sehnsucht begrüßend, das ja nicht ihre mesopotamische Heimat war, zu der sie allezeit hätten zurückkehren können, sondern ihre himmlische **(11, 13—16)**. Auch hier betrachtet also der Verfasser die dem Abraham verheißene *κληρονομία* nur als einen Typus des himmlischen Erbteils und legt dem Abraham und allen Abrahamskindern die zuversichtliche Hoffnung auf dieses Ziel der Heilsvollendung bei.

Damit ist aber die Situation der Leser handgreiflich geschildert. Auch sie sind der Berufung in die Messiasgemeinde gläubig gefolgt, weil sie hofften, in und mit ihr das Gottesreich, in dem sich alle Verheißungen erfüllen sollten, zu ererben. Auch sie müssen erfahren, daß hier auf Erden das Land der Verheißung noch nicht liegt, und doch an dem Glauben festhalten, der, weil er glaubt, ohne zu sehen, die Zuversicht auf die gehoffte Heilsvollendung nicht verliert, auch wenn sie alle vor der Erfüllung hinwegsterben sollten. Gewiß gilt es dabei, Wünsche zu opfern, an deren Erfüllung man die alte Gottesverheißung geknüpft glaubte. Aber auch Abraham war im Glauben bereit, den Eingeborenen zu opfern, an den doch die Erfüllung der Verheißungen, wie er sie aufgenommen hatte, geknüpft schien, und empfing wenigstens im Gleichnis als Lohn dafür die tatsächliche Gewähr, daß Gott, wie er geglaubt hatte, auch von Toten auferwecken kann **(11, 17—19)**. Auch die anderen Erzväter aber haben in ihren Segnungen und Anweisungen der Söhne immer im Glauben eine noch ferne Zukunft (bem. das betont gestellte *περὶ μελλόντων* 11, 20) ins Auge

gefaßt **(11, 20—22)**. Wie diese Anwendung des von dem Glauben der Väter Gesagten von dem Verfasser wirklich intendiert ist, wird uns erst später ganz klar werden. Erst hier also wird wirklich der Glaube der Erzväter als Muster aufgestellt.

Die Glaubensbeispiele der mosaischen Zeit beginnen naturgemäß mit dem Glauben der Eltern des Moses, die, weil sie in der Schönheit des Kindes das Zeichen seiner hohen göttlichen Bestimmung sahen, es gegen den Befehl des Königs furchtlos am Leben erhielten **(11, 23)**. Dagegen fällt auf, daß **11, 24—26** zuerst und am ausführlichsten eine Glaubenstat des Moses besprochen wird, die in dieser Weise gar nicht im AT. erwähnt ist. So wird auch hier die Art, wie sie formuliert wird, dadurch bedingt sein, daß den Lesern die Verpflichtung zu einem gleichen Glaubensakt nahegelegt werden soll. Auch sie sollen lieber mit dem Volke Gottes, das allein die gläubige Gemeinde bildet (vgl. 3, 6), sich mißhandeln lassen als durch die Sünde des Abfalls von ihr sich den kurz dauernden Genuß einer Befreiung von ihren gegenwärtigen Nöten verschaffen. Nur daraus erklärt sich die merkwürdige Art, wie der Verfasser das Leiden, das Moses erwählte, bezeichnet im Gegensatz zu den Schätzen Ägyptens, die ihm als Sohn einer Königstochter winkten, und die er verschmähte. In der Gegenwart war ja die Schmach, welche die Messiasgläubigen als die Anhänger eines gekreuzigten Missetäters erleiden mußten, der schmerzhafteste Stachel in allen Mißhandlungen, die sie von ihren ungläubigen Volksgenossen erfuhren, und diese Schmach war keine andere als die Schmach, die Christus getragen hatte und die sie mit ihm tragen mußten, wie 13, 13 direkt gesagt wird. Nur im Hinblick darauf konnte der Verfasser darauf kommen, die Leidensgemeinschaft des Moses mit seinem Volke, die er für größeren Reichtum achtete als die Schätze Ägyptens, als die Schmach Christi zu bezeichnen. Denn freilich war der Gottessohn, der die ATliche Theokratie hergerichtet hatte (vgl. 3, 3), schon damals zum Messias derselben bestimmt, und mußte sich in der Bedrückung des Volkes Gottes die Schmach gefallen lassen, als könne oder wolle er nicht dasselbe aus seinem Elende erretten. Zu alledem bot die ATliche Erzählung auch nicht den geringsten Anlaß; derselbe kann also nur in der beabsichtigten Anwendung auf die Zeitlage der Leser gelegen haben. Wird doch zuletzt noch als das tiefste Motiv dieses Glaubensaktes der Blick des Moses auf die *μισθαποδοσία* genannt, von der

ebenfalls das AT. nichts weiß, die aber 10, 35 den Lesern als Lohn für die vom Verfasser intendierte Forderung in Aussicht gestellt war.

Es ist gewiß ein Beweis seiner Lehrweisheit, wenn der Verfasser diese beiden tief in die gegenwärtige Situation einschneidenden Ausführungen einreihte in eine harmlose Betrachtung von Zügen aus der altheiligen Geschichte, bei der die Erinnerung des Volkes so gern verweilte. Sobald das geschehen, lenkt er wieder zurück zu der Betrachtung, wie der Glaube, der in der Schrift AT.'s gerühmt wird, kein anderer sei, als der von ihm 11, 1 charakterisierte. Handelt es sich doch **11, 27** schon dem Wortlaut nach um das Überzeugtsein von einem *οὐ βλεπόμενον,* und **11, 28—31** um Vertrauensakte, die durch die unmittelbare Erfüllung des *ἐλπιζόμενον* auch die kühnste Zuversicht rechtfertigten. Wenn aber in den unzähligen, nur noch im umfassenden Überblick aufgezählten Glaubensakten **11, 32—38** je länger je mehr nicht sowohl große Erfolge genannt werden, die der Glaube errang, als vielmehr schwere Leiden, die er zu erdulden befähigte, so tritt hier wieder die Absicht hervor, den Lesern den Glauben zu stärken, der ihnen unter den Bedrängnissen der Gegenwart nottat. Diese Absicht tritt aber ganz klar hervor in dem schon durch den Rückblick auf 11, 2 markierten Abschluß dieser Aufzählung **11, 39f.** Die Leser sollen bedenken, wie hoch sie vor all diesen Glaubenshelden bevorzugt sind, die nur darum die verheißene Heilsvollendung nicht erlangen konnten, weil sie durch dasselbe einmalige Opfer, das für alle Vergangenheit und Zukunft gilt, mit ihnen zu der *τελείωσις* gelangen sollten, die allein zur Erlangung der Heilsvollendung befähigt. Die Leser aber sind bereits zu dieser *τελείωσις* gelangt (vgl. 10, 14), für sie ist bereits die Heilszeit angebrochen, sie schmecken bereits ihre Güter und können mit voller Freudigkeit der Heilsvollendung entgegensehen, deren entscheidende Vorbedingung jetzt erfüllt ist[1].

[1]) Diese Pointe des Abschlusses wird freilich völlig zerstört durch die häufige Mißdeutung des *τελειοῦν*, an der noch v. Soden S 91 festhält. Aber gerade sein Versuch, die sachliche Identität desselben mit dem *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* nachzuweisen, zeigt die völlige Unmöglichkeit davon. Denn „Fertigsein“ ist nun einmal eine subjektive Bestimmtheit und kann daher nicht identisch sein mit dem objektiven Erlebnis des „Amzieleseins“. Jenes „Bestimmtsein dazu“ bringt ja keineswegs die Realisierung dieser Bestimmung unmittelbar mit sich. Diese steht für die Leser ebenso noch aus wie für die *οὗτοι πάντες*. Das *κρεῖττόν τι* kann also nur darin be-

Aber freilich will dieses Ziel errungen sein, weil jedes feige Zurückweichen vom Glauben nach 10, 38 f. des göttlichen Wohlgefallens und damit des ewigen Seelenheils verlustig macht. Der Verfasser wählt **12, 1** dafür das Bild des Wettläufers, der erst nach Erreichung des Ziels den Kampfpreis erringen kann, weil er all die Kp. 11 aufgezählten Glaubenshelden, die um der Leser willen auf die Heilsvollendung warten mußten, als die hochinteressierten Zeugen dieses Wettlaufs darstellen will, sofern sie natürlich sehen wollen, ob jene, welche endlich mit ihnen die *τελείωσις* erlangt haben, nun auch wirklich das Ziel erreichen werden. Um das zu können, müssen die Leser freilich, wie der Wettläufer, alles vorher ablegen (bem. das part. aor.), was sie am Laufe hindern kann. Das ist aber erstens die Sorge um das irdische Wohlergehen, das durch ihren Glauben gefährdet werden könnte und darum wie eine schwere Last ihnen die Kraft zum *τρέχειν* lähmt; und zweitens die Sünde des Zweifels und Unglaubens, die, wie dem Wettläufer das lange, die Füße umschlingende Gewand alles ernste *τρέχειν* unmöglich machen würde. Denn hier wird es direkt gesagt, daß das Ziel nur erreicht werden kann durch Ausdauer in dem Kp. 11 geschilderten Glauben, also, wie es 10, 36 hieß, *δι᾽ ὑπομονῆς*. Daher gibt es nach **12, 2** keine kräftigere Ermutigung zu diesem *τρέχειν* als den Aufblick zu dem, der, weil er den Glauben durch seine Bewährung in der höchsten Probe vollendet hat, unser Anführer im Ringen um diese Vollendung geworden ist. Denn bei Jesu können wir es ja aus den geschichtlichen Tatsachen sehen, wie er in der zuversichtlichen Hoffnung auf die ihm in Aussicht gestellte Freude den äußersten Gegensatz davon, einen schmach- und schmerzvollen Tod, wie den Kreuzestod, erduldete und infolge dieses in der Geduld bewährten (bem. das innerlich verbindende *τε*) Glaubens seinen Sitz zur Rechten des Thrones Gottes eingenommen hat (bem. das Perf.), wo ihm jene Freude selbstverständlich im vollsten Maße zuteil ward [1].

---

stehen, daß die Verheißungserlangung, auf die jene so lange warten mußten, jetzt bereits unmittelbar bevorsteht, weil sie durch die Erfüllung ihrer Vorbedingung sichergestellt ist, aber nicht darin, daß jene „mit Rücksicht auf uns“ warten mußten. Denn uns wird doch dadurch immer nichts besseres zu teil als ihnen, wenn sie zuletzt dieselbe Vollendung mit uns erlangen.

[1]) v. Soden, der ganz richtig S. 93 erklärt, daß Jesus die Herrscherstellung durch sein *ὑπομένειν* errang, trägt hier die Wahl zwischen der

Das Aufschauen auf Jesus als das höchste Glaubensmuster empfängt aber für die Leser seine volle Wirksamkeit erst, wenn sie nach **12, 3** ihre Leidenslage mit der vergleichen, in welcher Jesus seinen Glauben aufs Vollkommenste bewährte. Zu dem Zweck mußte dieselbe durch einen Ausdruck bezeichnet werden, welcher ein tertium comparationis zwischen beiden ergab; und das ist der von v. Soden S. 94 bei der gangbaren Lesart und Erklärung vermißte Grund des scheinbar so schwachen Ausdrucks *ἀντιλογία*. Mochte der Widerspruch der ungläubigen Juden gegen die messiasgläubigen zu noch so schweren Beschimpfungen und harten Bedrückungen sich steigern, keinesfalls war es doch ein solcher, wie ihn Jesus erfuhr, als er in der Sünder Hände übergeben ward, und diese ihn zum schmachvollen Kreuzestode verdammten. Hatte er ihnen im *ὑπομένειν* solchen Widerspruches ein Vorbild gegeben, so mußte jene Vergleichung doch genügen zu verhindern, daß sie im Glaubenskampf ermüdeten, weil ihren Seelen die Spannkraft zu weiterem *ὑπομένειν* erlahmte. Bei dieser Gelegenheit hören wir, daß der Widerstand, den sie bisher allen Versuchen gegenüber, sie vom Messiasglauben abwendig zu machen, geleistet hatten, noch nicht dahin geführt hatte, daß sie im Kampf wider die Sünde der Verleugnung oder des Abfalls genötigt gewesen wären, Blut und Leben dafür einzusetzen **(12, 4)**, daß es sich vielmehr nur immer noch um Leidensprüfungen handelte, die sie auf Grund der Schrift als eine heilsame väterliche Erziehung, die ihnen Gott angedeihen ließ, betrachten konnten und sollten **(12, 5—11)**. Es folgt daraus, daß die palästinensischen Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, einer zweiten Generation angehörten, welche die Verfolgung nach dem Märtyrertode des Stephanus nicht mehr erlebt hatte, was immerhin nicht ausschloß, daß noch zu ihrer

---

χαρά und *αἰσχύνη* ein, von der nichts dasteht, da diese nur als das bezeichnet wird, was er im Verhältnis zu der dem *ὑπομένειν* vorgesteckten Freude für nichts achtete. Er will damit den Gedanken auf das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* Phil. 2, 7 reduzieren, während dann das Verhalten Jesu gar keine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* mehr enthält, das ihn doch allein als höchstes „Glaubensmuster" charakterisiert. Denn als solches kommt er hier wirklich in Betracht; aber daß er als solches in gar keine Beziehung zu der Wolke von Zeugen gesetzt wird, die garnicht, wie er, als solche erscheinen, zu denen die Leser aufblicken sollen, zeigt evident, daß diese *μάρτυρες* nicht Zeugen für den Glauben oder gar für den Erfolg des Glaubens, wie v. Soden S. 92 meint, sind, sondern Zuschauer des Glaubenskampfs der Leser.

Zeit Einzelne ihren Glauben mit dem Märtyrertode besiegelt hatten. Völlig ausgeschlossen ist aber dadurch, daß es sich hier um eine staatliche Verfolgung handelt, die nur noch nicht zu einer blutigen geworden war, wie etwa die neronische, was doch billiger Weise endlich verhindern sollte, die Leser in Rom zu suchen. Aber von einem Widerstande gegen solch eine Verfolgung (bem. das *ἀντικατέστητε*) kann doch überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von dem Widerstande gegen eine *ἀντιλογία*, die sie zur Verleugnung oder zum Abfall bewegen wollte, und der gegenüber, was noch nicht von ihnen gefordert war, sie schlimmstenfalls das Leben einsetzen müßten. Daraus folgt aber, daß dabei nicht an Christen gedacht ist, die in heidnischer Umgebung lebten, da diese doch nicht mit ihnen disputierte und ihren Widerstand herausforderte, ja, falls ihre Antipathie gegen die neue Religion zu tätlichen Mißhandlungen und Bedrückungen fortging, den Christen nach des Herrn Wort Mtth. 5, 39 nicht erlaubt war, *ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ*. So bestätigt das Eigentümlichste, was der Brief über die Leidenslage der Leser aussagt, daß er an die Gemeinden Palästinas gerichtet ist, die, als Juden unter Juden lebend, allem, was man gegen ihren Messiasglauben seitens der Ungläubigen vorbrachte, furchtlos und ausdauernd Widerstand leisten mußten.

8. Die Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder.
(12, 12—13, 6)

Es ist einer der schönsten Charakterzüge des alten Israel, daß die Volksgemeinde sich solidarisch verpflichtet fühlt für ihre einzelnen Glieder. Die alte Bundesverheißung war ja nicht Einzelnen erteilt, sondern dem Volk als solchen; und die Gottesgerichte, die über dasselbe ergingen um seiner Sünde willen, setzten keineswegs voraus, daß alle Einzelnen in gleicher Weise an dieser Sünde beteiligt waren. Die Unschuldigen mußten eben die Strafe der Schuldigen mit tragen. Nun verstehen wir es erst ganz, wie in der die erste Ermahnung des Briefes begleitenden Warnung vor der Verstockung der Wüstengeneration, die doch an die Gemeinde der Leser als solche gerichtet ist, derselben immer wieder ans Herz gelegt wird. dafür zu sorgen, daß auch nicht ein Einzelner aus ihr der schlimmsten Sünde, zu der die Verstockung führt, verfalle (vgl. 3, 12. 14; 4, 1. 11). In demselben Sinne appelliert der Verfasser hier, wo der Brief seinem Schlusse entgegengeht, an die Verantwortlichkeit der Gemeinde für die einzelnen bereits schwer gefährdeten Glieder. Der tiefste Grund derselben liegt darin, daß die Sünde der Einzelnen tatsächlich mit verschuldet war durch die Gesamthaltung der Gemeinde, deren Mängel es mit sich brachten, wenn es mit Einzelnen so weit kommen konnte, wie es bereits vor Augen lag. Wäre dieselbe rechter Art, so bewahrte sie auch gefährdete Glieder und brächte die bereits ins Wanken gekommenen zurecht. Das *διό* **12, 12** weist doch zurück auf die Ermahnung 12, 1. Zum *τρέχειν δι' ὑπομονῆς* zu ermahnen tut aber nur not, wenn die Sorge um das irdische Wohlergehen oder der Zweifel an der scheinbar ausbleibenden Heilsvollendung die Kraft zum *ὑπομένειν* unter den Leidensanfechtungen der Gegenwart hatte erschlaffen lassen, wie es durch die markigen Bilder aus Sir. 25, 23 ausgedrückt wird. Darum wird die ganze Gemeinde ermahnt, sich aus dieser Erschlaffung aufzuraffen [1].

---

[1]) Wenn v. Soden S. 99 die erschlafften Hände und die gelähmten Kniee, die man wieder aufrichten soll, bei den gefährdeten Gliedern sucht,

Wie die Gemeinde es machen soll, für ihre Füße ebene Gleise herzustellen, wie der Verfasser wieder mit einem Bilde aus Prov. 4, 26 sagt, d. h. alles aus dem Wege zu räumen, was sie an dem *τρέχειν δι᾽ ὑπομονῆς* hindern kann, sagt er **12, 13** noch nicht und deutet damit von selbst an, daß dies erst die letzte Vorbereitung ist für die Ermahnung, in welche der Brief auslaufen soll. Wenn sie es nicht an sich selbst merken, wie nötig ihnen das Sichaufraffen aus geistlicher Erschlaffung und das energische Hinwegräumen alles dessen ist, was sie am rechten Christenlauf hindert, so sollen sie es daran erkennen, daß sie nur so den gefährdeten Gliedern Hilfe bringen können. In Anlehnung an das Bild 12, 12 bezeichnet er dieselben als *τὸ χωλόν*, was aber nicht eine durch allgemeine Ermattung herbeigeführte Erschlaffung bezeichnet, sondern eine krankhafte Lähmung, die alles *τρέχειν* durch Hinken unmöglich macht und darum der Heilung bedarf, wenn diese Glieder nicht den Weg, auf dem die Gemeinde ihre Heilsvollendung erstrebt, völlig verlassen sollen. Freilich ist nach **12, 14** eine solche heilende Einwirkung der Gesamtgemeinde auf die Einzelnen nur möglich, wenn man mit Allen Frieden hält, also auch die, welche bereits in unverantwortlicher Weise ihre einfachste Christenpflicht vernachlässigen (vgl. 10, 25), nicht durch Eifern und Streiten ganz von der Gemeinde abdrängt, sondern durch Eintracht das Band, durch das sie noch mit der Gemeinde zusammenhängen, zu festigen sucht. In diesem Zusammenhange kann unmöglich von einem persönlichen *ἁγιασμός* die Rede sein, dem man nachtrachten soll; und an die Heiligung in sittlichem Sinne zu denken, verbietet der durchgängige Sprachgebrauch unsers Briefes (vgl. 2, 11. 9, 13. 10, 10. 14. 29. 13, 12). Es handelt sich um die Gottangehörigkeit der Gemeinde, die ihr allein die dereinstige Vollendung ihrer Gottesgemeinschaft verbürgt, da nur eine von allen Flecken reine Gemeinde dem heiligen Gott nahen darf, um ihn zu schauen, wie er ist. Die Bewahrung der ihr dazu geschenkten Gottgeweihtheit muß aber von allen Gliedern der Gemeinde erstrebt werden, da kein einzelnes dieses Ziel erreicht, wenn es die Gemeinde nicht erreicht, der es allein im vollendeten Gottesreich verheißen ist.

---

so fühlt er selbst, daß das *τοῖς ποσὶν ὑμῶν* 12, 13 das verbietet, was er ganz unzureichend abzuwehren sucht. Aber es wird ja schon durch das *διό* unmöglich gemacht, das auf 12, 1—11 zurückweist, wo doch eine Ermahnung an die Gesamtgemeinde gerichtet war.

Daß der ἁγιασμός in diesem Sinn gemeint ist, zeigt unwiderleglich **12, 15,** wo das διώκειν desselben ausdrücklich durch das ἐπισκοποῦντες als ein Achthaben darauf erläutert wird, daß auch nicht ein einziger sei, der den Heilsgütern der Gemeinde den Rücken kehrt, wie es ja nach 10, 25 schon etliche zu tun begannen. Denn die χάρις, in welche der Verfasser diese Heilsgüter zusammenfaßt, ist ja nicht, wie die Gnade bei Paulus, das Heilsprinzip, sondern die der durch Christi Opfer gereinigten und Gott zum Eigentum geweihten Gemeinde fortan zugewandte Gotteshuld, die ihr die zukünftige Heilsvollendung gewährleistet. Warum aber der ἁγιασμός der Gemeinde nur erstrebt werden kann, wenn man darauf achtet, daß auch nicht ein einziges Gemeindeglied sich durch Nichtachtung von dieser Gotteshuld abwende, sagt der Parallelsatz, welcher das Bild aus Deut. 29, 17 dahin deutet, daß durch dieses eine die Gesamtheit befleckt wird, also ihrer durch die Reinigung im Blute Christi erlangten Gottgeweihtheit verlustig geht. Gewiß ist das μιανθῶσιν zunächst im Sinne der ATlichen Stelle gemeint, wonach die Gemeinde die Strafe für die Sünde des einzelnen Gliedes mittragen muß, aber der schriftkundige Verfasser weiß, wie schon dort die Anschauung zugrunde liegt, daß von dem einzelnen sündigenden Gliede eine Macht der Ansteckung auf Viele ausgeht, und daß schon der Vorwurf, die Sünde des Einzelnen nicht verhütet zu haben, die Gemeinde mit Schuld befleckt.

Der dritte Parallelsatz **12, 16,** dessen breite Ausführung zeigt, wie der Verfasser darauf das Hauptgewicht legt, führt aus, wie jenes ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ eines einzelnen Gliedes, das 12, 15 als so verhängnisvoll für die ganze Gemeinde darstellte, nicht eine Verfehlungssünde war, wie sie wohl bei jeder Gemeinde vorkommt, aber von dem Hohenpriester der Gemeinde in seinem himmlischen Walten immer wieder gesühnt wird, sondern eine Frevelsünde, für die es keine Sühne gibt. Darum wird sie als eine Hurereisünde im ATlichen Sinne bezeichnet, d. h. als ein Abfall von dem lebendigen Gott (vgl. 3, 12), und mit der Sünde Esaus verglichen, der profanen Sinnes sein Erstgeburtsrecht um den Preis eines einzigen Essens dahingab. Das Erstgeburtsrecht, das der Abtrünnige opfert, ist eben die Gnade Gottes, die ihm mit dem Eintritt in die gottgeweihte Gemeinde zuteil geworden, und der er den Rücken wendet, wenn er den Messiasglauben aufgibt, um durch die Aussöhnung mit den ungläubigen Volksgenossen sich die Befreiung von den

Nöten und Bedrängnissen zu verschaffen, unter denen die Messiasgläubigen litten. Das ist aber die unwiderrufliche und darum unvergebbare Sünde, von der schon 6, 6. 10, 26 redete, wie der Blick auf die Geschichte Esaus **12, 17** lehrt. Denn nachdem derselbe durch die göttliche Verwerfung definitiv von dem Erstgeburtssegen ausgeschlossen war, bot sich ihm keinerlei Gelegenheit mehr, durch vollständige Sinnesänderung seine Sünde wieder gut zu machen und so den Segen doch noch zu ererben[1].

War der bei den gefährdeten Gemeindegliedern drohende Rückfall ins Judentum als ein unwiderruflicher Frevel bezeichnet, so begreift sich, daß die großartige Schilderung dessen, was die Leser mit dem Eintritt in den neuen Bund empfangen haben, **12, 18** als Begründung davon eingeführt wird, daß jeder, welcher der in jenen Heilsgütern der Gemeinde zu teil gewordenen Gotteshuld den Rücken kehrt, solche unverzeihliche Frevelsünde begangen hat. Aber wenn dieser Schilderung **12, 19—21** so ausführlich vorangeschickt wird die gegensätzliche Schilderung der schreckhaften Zeichen und bei dem Volk wie seinem Führer Furcht und Zittern erregenden Erscheinungen, unter welchen das Volk in den ATlichen Bund eintrat, so raubt man derselben jede sachliche Bedeutung, wenn man bestreitet, daß es sich um die Größe des Frevels handelt, den die begehen, welche, die Heilsgüter des neuen Bundes verachtend, sich fortan mit denen des alten Bundes begnügen zu können meinen. Denn der Berg, von dem aus der alte Bund gestiftet ward, war doch der Berg des Gesetzes; und jener besaß darum nur die Heilsgüter, die in diesem Gesetz enthalten sind. Aber die schreckhaften Zeichen, unter denen dasselbe gegeben ward, zeigen zur Genüge, wie dasselbe einem sündhaften Volke nicht Heil und Segen, sondern nur Unheil und Verderben bringen konnte. Anders steht es nach **12, 22f.** mit der Gottesstadt, zu der die messiasgläubige Gemeinde herzugetreten ist, und zu

[1]) Man darf wohl fragen, ob die, welche so bereit sind, die Leser für Heidenchristen zu erklären, auch erwogen haben, ob solche wirklich diese Ausführungen in dem Sinne verstehen konnten, in dem sie gemeint sind. Ohne Kenntnis des Zusammenhangs, in welchem Deut. 29, 17 das Bild von der *ῥίζα πικρίας* gebraucht wird, ohne ein Verständnis des *πόρνος* im ATlichen Sinne und ohne eine Vertrautheit mit der Geschichte Esaus, wie sie kaum bei dem Gebrauch des AT.'s im christlichen Gottesdienst vermittelt wurde, verlieren dieselben doch notwendig die beabsichtigte Wirkung.

der schon die Erzväter hoffend hinaufschauten (11, 10. 16), dem himmlischen Jerusalem, in dem die Festversammlung der Engelmyriaden den auf dem unsichtbaren Zion thronenden Gott umgibt. Wohl ist die NTliche Gemeinde zu dieser Gottesstadt noch nicht tatsächlich gelangt; aber dieselbe ist das ihr bereits fest versprochene Erbe; denn damit, daß sie als Bürger jener Gottesstadt im Himmel angeschrieben sind, haben sie bereits das Erstgeburtsrecht empfangen, das ihnen die Güter der Heilsvollendung zusichert. Man opfert, wie Esau, dies sein Erstgeburtsrecht um eines irdischen Vorteils willen, wenn man der Gotteshuld den Rücken kehrt und, von der messiasgläubigen Gemeinde abfallend, wieder in den Schoß der ATlichen zurückkehrt[1].

Ein neuer Absatz in der Schilderung beginnt **12, 23b** auf Grund der Reflexion, daß auch in der himmlischen Gottesstadt ein Richter thront, wie er sich damals vom Sinai in schauerlicher Majestät vernehmen ließ; aber dieser Richter ist der Gott Aller, denen er im neuen Bund ihr Gott zu sein (vgl. 8, 10), d. h. ihnen alles zu gewähren verheißen hat, was das Volk von seinem Gott erwartet. Er kann das freilich nur, weil die Glieder der NTlichen Gemeinde nach 11, 40 mit den Geistern der Gläubigen im Alten Bund vollendete Gerechte geworden sind, die keinen Richterspruch mehr zu fürchten haben. Das sind sie aber nur geworden, weil sie nach **12, 24** mit dem Eintritt in die Messiasgemeinde einem Mittler eines eben erst entstandenen, also gerade für die gegenwärtige Generation bestimmten Bundes zugeführt sind in der Person Jesu, der sie durch Besprengung mit seinem Blut behufs Eintritts in diesen Bund vollständig entsündigt hat, wie vorbildlich das Volk des

[1]) Man bricht dieser Pointe der Schilderung die Spitze ab, wenn man mit v. Soden S. 101 die Gemeinde der Erstgeborenen von den Engeln versteht. Das ist sprachlich unmöglich, weil, während das *καί* siebenmal fortschreitend die Stücke verbindet, die mit dem Eintritt in den NTlichen Bund gegeben sind, es einmal (in der Verbindung von *πανηγύρει* und *ἐκκλησίᾳ*) nur zwei völlig synonyme Ausdrücke verbinden soll, die in der so knappen Schilderung eine unerhörte Tautologie bilden würden. Es widerspricht dem Sprachgebrauch des ganzen NT.'s, das *ἐκκλησία*, wo nicht der griechische Originalsinn obwaltet, nur von der NTlichen Gemeinde gebraucht, und das Aufgeschriebensein im Himmel naturgemäß nie von den dort schon befindlichen Engeln, sondern nur von Menschen aussagt, denen die himmlische Vollendung erst bestimmt ist. Auch werden ja die Engel 1, 6 ausdrücklich von dem *πρωτότοκος* unterschieden.

alten Bundes bei der Bundesstiftung entsündigt wurde (9, 19). Dieses Blut aber redet besseres als Abels Blut, das um seiner Ermordung willen zum Himmel schrie, während Jesu Blut die durch ihn vollbrachte vollkommene Sühne verkündigt. So schafft sich der Verfasser in dem zweiten Teil dieser Schilderung die Gelegenheit, neben dem Heilsgut der den Gliedern der Messiasgemeinde garantierten Heilsvollendung das spezifische Heilsgut des neuen Bundes zu nennen, das sie in der mit ihm angebrochenen Heilsgegenwart bereits besitzen, um so die ganze Größe des Frevels ins Licht zu setzen, wenn man mit dem Aufgeben des Messiasglaubens dieser Gotteshuld den Rücken wendet.

Um die Bedeutung und Absicht dieser Schilderung ganz zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß, so viel auch unser Brief von der Hoffnung geredet hat, doch in dem weitaus größten Teil desselben auch nicht die leiseste Andeutung darüber vorkommt, wo und wie der Verfasser sich den Eintritt der Heilsvollendung denkt, die den Gegenstand der Hoffnung bildet. Wenn der Brief von der durch Jesus verkündigten *σωτηρία* ausging (2, 3), wenn er 4, 9 f. von der Gottesruhe redete, die dem Volke Gottes bereitet ist, so sind wir ja gewöhnt, dabei stets an das Jenseits zu denken. Aber wir vergessen, daß der Judenchrist das große Gottesgericht, das ihn aus der Hand aller seiner Feinde erretten sollte, sich hier auf Erden vollziehend dachte und damit das Gottesreich anhebend, wo der ungestörten und vollkommenen Gottesdienstübung im Lande der Väter auch aller irdische Segen zugedacht war (vgl. Luk. 1, 74 f.). Darum mußten wir darauf aufmerksam machen, wie bedeutsam es war, daß der Verfasser, wo er das Wesen des Glaubens als eine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* entwickelt, so ausführlich nachweist, daß die Hoffnung der Erzväter nicht auf eine irdische *κληρονομία* ging, sondern auf die himmlische Gottesstadt (11, 3—16). Direkt aber sagt es erst 12, 23 f., daß die messiasgläubige Gemeinde bei ihrer Berufung zum neuen Bunde nicht den Zutritt zu einem irdischen Messiasreich erlangt hat, sondern zu dem himmlischen Jerusalem, als dessen Bürgerschaft sie bereits angeschrieben ist. So wird diese Schilderung, welche zunächst nur die Größe des Frevels begründen sollte, wenn einer dieser Gotteshuld den Rücken wendet, zugleich zu einem bedeutsamen Wink für die Gesamtgemeinde.

Das zeigt die mit dem *βλέπετε μή* **12, 25** eintretende Warnung vor dem *παραιτεῖσθαι τὸν ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζοντα*, dessen Verschuldung der Verfasser nicht ohne eine etwas gezwungene Umdeutung mit dem *παραιτεῖσθαι* der Wüstengeneration in Parallele stellt, um ihre Strafwürdigkeit an dem Schicksal der letzteren ersichtlich zu machen. Auf die *φωνὴ ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο* 12, 19 weist das *οὗ ἡ φωνή* **12, 26** ausdrücklich zurück und setzt so der Stimme, die damals erscholl, die entgegen, welche jetzt in dem Prophetenwort Haggai 2, 6 erschallt (bem. das *τότε — νῦν δέ*). Daß dies ebenfalls schon der Vergangenheit angehörige Wort durch das Perf. *ἐπήγγελται* als noch in der Gegenwart erschallend dargestellt wird, beruht auf der dem ganzen NT. gemeinsamen Vorstellung, daß das Wort der Prophetie nicht ihren Zeitgenossen, sondern der Generation gilt, welche die messianische Zeit erleben wird; und daß diese mit dem Stiftungsopfer des neuen Bundes bereits angebrochen ist, haben wir immer wieder gesehen. Nun verkündigt aber dieses Prophetenwort, wie **12, 27** ausführlich erläutert, eine große Weltkatastrophe, welche nicht nur der Erde, sondern auch dem Himmel den Untergang bereitet, weil an die Stelle der ersten Schöpfung das bereits in ihr intendierte Ewige und Unvergängliche treten soll (bem. den uns aus 7, 12 bekannten term. techn. der *μετάθεσις*). Erst im neuen Himmel und der neuen Erde, die keinem Wechsel und keiner Veränderung mehr ausgesetzt sind, kann sich das Heil vollenden. Die furchtbar ernste Warnung vor dem *παραιτεῖσθαι* hat aber nur einen Sinn, wenn die Gesamtgemeinde von dieser Seite der Zukunftsweissagung nichts mehr hören wollte und sich geradezu von ihr abwandte (bem. das *ἀποστρεφόμενοι* 12, 25). Gerade daß die Gemeinde noch befangen war in der Hoffnung auf das irdische Messiasreich, das mit der Wiederkunft Christi kommen sollte, hatte bei dem langen Verzug derselben zu jener Ermattung der Christenhoffnung geführt, die bei Einzelnen bereits zum völligen Aufgeben derselben und zu der Neigung führte, sich durch das Aufgeben des Messiasglaubens überhaupt mit ihren Volksgenossen auszusöhnen und sich dadurch aus der Notlage zu befreien, deren Ende man vergeblich mit der Wiederkunft Christi erwartet hatte. Die Weissagung von der Heilsvollendung in der neuen Welt war ja der gläubigen Gemeinde aus Israel nicht unbekannt; aber man wollte eben von diesen fragwürdigen Hoffnungen nichts mehr wissen, ehe nicht durch

die Wiederkunft Christi das nächste Ziel ihrer Sehnsucht, das irdische Messiasreich, herbeigeführt war. Nur aus dieser Zeitlage erklärt sich, wie der Verfasser in diesem Zusammenhange gerade auf diese Haggaiweissagung kommt.

Der Verfasser will die Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich seinen Lesern nicht abstreiten. Aber wie die Verstockung des Volkes die ursprüngliche Absicht Jesu, das Gottesreich im Rahmen der nationalen Theokratie aufzurichten, vereitelt hatte, so blieb die Erfüllung dieser Hoffnung für die Urgemeinde immer abhängig von der Gesamtbekehrung Israels (vgl. Act. 3, 20 f.). Und kam sie auch, so zeigt ja das Hoffnungsbild der johanneischen Apokalypse, daß das tausendjährige Reich immer nur eine begrenzte, wenn auch noch so lange Dauer haben konnte, um nach der letzten großen Weltkatastrophe dem himmlischen Jerusalem Platz zu machen. Dieses war und blieb doch der letzte Zielpunkt der Christenhoffnung, der von keiner Bedingung abhängig und keinem Wechsel und Wandel mehr unterworfen war. Daher kann der Verfasser sich und seine Leser **12, 28** als solche bezeichnen, die ein unbewegliches Reich empfangen, wie wenig man auch in der gegenwärtigen Notlage davon wissen wollte, und betont die Pflicht der Dankbarkeit dafür, daß Gott uns diese herrlichste Zukunftsaussicht eröffnet hat, weil darin die gottwohlgefällige *λατρεία* besteht, auf welche die ganze neue Bundesstiftung abzweckt (vgl. 9, 14). Aber die Verweigerung dieses Dankes in Geringschätzung solcher Zukunftshoffnung würde uns nach 12, 25 ein Gericht zuziehen, dem wir um so weniger entrinnen können, je größer die Gotteshuld ist, die sie uns geschenkt hat. Darum gilt es, mit Furcht und Schrecken jene Pflicht zu erfüllen; denn unser Gott, der uns alles geschenkt hat, was wir brauchen, um seinem Gericht zu entrinnen (vgl. zu 12, 23 b), ist nicht nur ein gnädiger Gott, sondern nach Deut. 4, 24 auch ein verzehrendes Feuer (**12, 29**). Diese furchtbare Drohung gilt also nicht bloß den Einzelnen, die in Gefahr stehen, die unwiderrufliche Frevelsünde zu begehen (vgl. 12, 16 f.), sondern der ganzen Gemeinde, wenn sie sich in Undankbarkeit von Gott abwendet, der ihr diese herrlichste Verheißung gegeben hat, und nicht nur nichts tut, um die gefährdeten Glieder zu heilen, sondern sie geradezu durch ihr eigenes Befangensein in ihren irdischen Wünschen zum definitiven Abfall verleitet.

Zum dritten Male sehen wir, daß der Verfasser, ganz wie 6, 9f. 10, 32ff. einlenkt, um der Gemeinde im Ganzen zu zeigen, daß er für sie noch nicht befürchtet, was diese Drohung zu befürchten schien. Nur so ist der unvermittelte Übergang von ihr zu den schlichten Ermahnungen zu verstehen, wie sie schließlich auch der besten Gemeinde immer noch nottun. Ja, von Mahnungen ist im Grunde **13, 1** kaum die Rede. Denn nach dem, was schon 6, 10 von ihrem Eifer in der Liebesübung sagte, fehlt es auch bei ihnen an der Bruderliebe nicht, die doch die erste spezifisch christliche Tugend ist; und dieselbe braucht nur fortzudauern. Da aber die Gastfreundschaft die erste und nächste Liebesübung war in Zeiten, wo sich den Messiasgläubigen die Türen ihrer ungläubigen Volksgenossen verschlossen, versteht sich dieselbe bei ihnen so von selbst, daß es nur wie ein unabsichtliches Vergessen erscheint, wenn sie einmal versäumt wird, und **13, 2** nur daran erinnert zu werden braucht, welches Segens man sich dadurch möglicherweise selbst beraubt. Auch an der Sympathie mit den Gefangenen hatte es den Lesern, wenigstens in früherer Zeit (vgl. 10, 34), nicht gefehlt, daher brauchen sie nach **13, 3** nur ihrer zu gedenken und sich in ihre Lage zu versetzen, um zu wissen, wie wohl ihnen liebevolle Teilnahme und Unterstützung tun würde. Obwohl das *κακουχεῖσθαι* dem Wortlaut nach über das hinausgeht, was die Leser ihres Bekenntnisses wegen zu leiden hatten, so zeigt doch 11, 25, daß an die Mißhandlungen und Bedrückungen gedacht ist, welchen die Messiasgläubigen seitens ihrer ungläubigen Volksgenossen ausgesetzt waren. Da diese aber, namentlich in der gegenwärtigen kritischen Zeitlage (vgl. zu 10, 25), jeden Augenblick auch sie treffen konnten, so lange sie noch im Leibe waren, so war damit das Motiv zu demselben Verhalten gegen die bereits davon Betroffenen gegeben, wie bei den Gefangenen.

Wie absichtsvoll der Verfasser nur solche Mahnungen aufzählt, die nie fehlen dürfen, wo es gilt einen rechten Christenwandel zu charakterisieren, zeigt am deutlichsten **13, 4**. Man hat wohl gemeint, hier und im Folgenden die paulinischen Warnungen vor den heidnischen Kardinallastern der Unzucht und Habgier wiederzufinden, um dadurch die Hypothese heidenchristlicher Leser zu stützen, aber dabei die so charakteristisch verschiedene Art übersehen, in der hier von beidem die Rede ist. Nicht um die heidnischen Unzuchtsgreuel handelt es sich, für deren Schandbarkeit und Schändlichkeit Paulus nicht Worte

genug finden kann, sondern um die Heilighaltung der Ehe, die man als göttliche Ordnung ehren soll, wie sichs gebührt. Es widerspricht doch allen exegetischen Grundsätzen, wenn man das *ἐν πᾶσιν* mit v. Soden S. 105 aus ganz entlegenen angeblichen Parallelstellen erklären will, statt aus der Art, wie der Verfasser es im Folgenden selbst erläutert. Denn die Warnung vor Befleckung des Ehebetts, die ja nur das Zeichen davon ist, daß die Ehe nicht heilig gehalten ist, wird im Folgenden dadurch begründet, daß Gott Hurer und Ehebrecher richten wird. Der Ehemann, der mit andern Weibern Unzucht treibt, befleckt sein Ehebett ebenso, wie der Ehebrecher, der des Andern Lager besteigt (Gen. 49, 4), um mit seinem Weibe geschlechtlichen Umgang zu pflegen. Beides verbietet die Heiligkeit der Ehe, über welche Gott, der die Ehe eingesetzt hat, der Richter ist. Ebensowenig handelt es sich **13, 5** um die grobe *πλεονεξία,* welche das irdische Gut zum Götzen macht (vgl. Kol. 3, 5), wenn die ganze Sinnesart ohne Geldliebe sein soll, da der Verfasser dies selbst dadurch erklärt, daß man sich mit dem Vorhandenen genügen lassen soll[1]. Diese Mahnung versetzt uns aber wieder, wie schon 13, 3 in die Notlage der Leser zurück, die infolge der Güterberaubungen, die sie nach 10, 34 erfahren hatten, und sicher immer wieder erfuhren, oft genug in der Lage waren, sich mit Wenigem begnügen zu müssen, und doch auf Grund vom Gen. 28, 15, Deut. 31, 6 dessen gewiß sein mußten, daß Gott sie nicht im Stiche lassen oder gar gänzlich verlassen werde. Wie absichtsvoll aber der Verfasser diese Situation der Leser ins Auge faßt, erhellt daraus, daß er **13, 6,** weit über die bisher in Betracht gezogene Notlage der Leser hinausgehend, sie auffordert, mit Psalm 118, 6 vor allem, was Menschen etwa uns antun können, sich nicht zu fürchten, weil Jehova ihr Helfer sei. Wir erinnern uns dabei daran, wie in der 10, 25 angedeuteten Situation ihnen noch ganz andere Drangsale be-

[1]) Es erhellt hier, wie unrichtig es war, wenn man die 6, 10 gerühmte Liebestätigkeit der Leser als Beweis dafür anführte, daß der Brief nicht an palästinensische Gemeinden gerichtet sein könne, weil diese notorisch arm waren. Unser Verfasser hat jedenfalls nicht so gedacht, wenn er die Ermahnung, die Übung der Bruderliebe und Gastfreundschaft fortzusetzen (13, 1 f.), damit für vereinbar hielt, daß die Lage der Leser im Großen und Ganzen eine solche war, welche nur bei Genügsamkeit ertragen werden konnte. Aber es ist doch auch eine landläufige Erfahrung, daß die Armen, eben weil sie wissen, wie weh die Not tut, oft mit ihrem Wenigen hilfsbereiter sind als die Reichen, die das nicht wissen.

vorstanden, als die bisher erfahrenen. Wenn der Verfasser aber von den absichtlich so allgemein gehaltenen Ermahnungen, welche zeigen sollten, daß er für die Gemeinde im Ganzen nicht befürchtet, was den Zorn Gottes herausfordert (vgl. 12, 29), wieder zu der speziellen Situation der Leser zurücklenkt, so deutet er damit selber an, daß er nunmehr zu einer Ermahnung kommen will, durch deren Befolgung nach seiner Ansicht allein den Gefahren, welche diese Situation für Einzelne bereits mit sich gebracht hatte, endgültig begegnet werden kann.

---

9. Die Tendenz des Hebräerbriefs.
(13, 7–17)

Auch das entspricht der Lehrweisheit des Verfassers, daß die Ermahnung, auf welche der ganze Brief hinauswill, nicht unvermittelt auftritt, sondern zum Schluß einer Reihe von Ermahnungen, über deren Berechtigung kein Zweifel sein kann, und die immer wieder auf die gegenwärtige Lage der Leser hinwiesen. Den Übergang aber zu der Parole, die der Verfasser ausgeben will, wenn die Gemeinde sich aus der Erschlaffung ihres Glaubens aufraffen und den bereits gefährdeten Gliedern einen festen Stützpunkt geben soll (12, 12f.), bildet **13, 7** die Erinnerung an ihre einstigen Führer, in deren Hochschätzung der Verfasser sich mit der Gemeinde eins weiß, da sie ihnen die Heilsbotschaft verkündigt haben und so die eigentlichen Väter ihres Glaubens geworden sind. Die Gemeinde gehört also mit ihm nicht der Generation an, die den Herrn noch selbst gesehen hat, aber es sind auch nicht einmal die Ohrenzeugen (2, 3), von denen er hier redet; denn deren Autorität beruht ja auf ihrer Beauftragung durch den Herrn selbst, während das *οἵτινες* sagt, daß sie durch die Verkündigung der Heilsbotschaft ihre Führer geworden sind. Aber auch die sind nicht mehr am Leben, da die Leser den Ausgang ihres Wandels anschauen sollen, um ihren Glauben nachzuahmen. Sie haben also an dem Glauben, den sie verkündigt haben, unentwegt festgehalten bis an ihr seliges Ende. Daß sie ihren Glauben gerade mit dem Märtyrertode besiegelt haben, ist nicht gesagt, und würde wohl direkter betont sein, wenn es gemeint wäre. Aber der Jesus Christus, welcher der Kern und Stern ihrer Heilsbotschaft war, ist derselbe heut, wie in den Tagen dieser Führer, und bleibt derselbe in Ewigkeit (**13, 8**), so daß der Glaube an ihn unwandelbar bleiben muß, wenn auch die Führer wechseln.

Damit ist von selbst der Übergang gemacht zu der Warnung vor Lehren, die einen ganz andern Inhalt haben als das von ihren Führern ihnen verkündigte Gotteswort (**13, 9a**). Denn

dieses enthielt überhaupt keine Lehren, sondern die Verkündigung des göttlichen Heilsratschlusses und die Anweisung zur Erlangung des uns durch Christus bereiteten Heils. Schon weil diese Lehren buntscheckige sind, haben sie mit dem Einen Heiland und dem Einen Heilsweg, den ihre Führer verkündigt haben, nichts zu tun; und, weil diese von den Dingen, welche diese neumodischen Lehren behandeln, nichts gewußt und nichts gesagt haben, nennt der Verfasser sie fremdartige. Es folgt daraus von selbst, daß es sich nicht um Irrlehren in unserm Sinne handeln kann, wie sie hier und da in den paulinischen Briefen bekämpft werden. Es wäre doch auch unbegreiflich, daß, nachdem in dem ganzen Briefe, der soviel Lehrhaftes enthält, nirgends von andersartigen Lehren die Rede gewesen ist, die der Verfasser bekämpfen muß, und denen gegenüber er die von ihm vorgetragenen Lehren rechtfertigt, hier plötzlich am Schlusse eine Warnung vor solchen auftauchen sollte. Unmöglich kann man die Bestimmung darüber, was diese Lehren enthielten, mit v. Soden S. 106 dem Folgenden entnehmen (wie er es auffaßt) und etwa an Lehren über Speisefragen denken, da der Verfasser doch offenbar voraussetzt, daß die Leser wissen, was für Lehren er meint, aber von Speisefragen noch nirgends die Rede gewesen ist. Es kann sich doch nur um das handeln, wovon im ganzen Briefe die Rede gewesen ist; und das war das Verhältnis des neuen zum alten Bunde. Ihre heimgegangenen Führer hatten keinen Anlaß gehabt, von diesen Dingen zu reden, da die Messiasgläubigen nie einen Widerspruch zwischen ihrem Glauben und dem Glauben der Väter gefühlt hatten. Wenn der Verfasser aber so geflissentlich nachweist, daß der alte Bund durch den neuen aufgehoben, das alte Priestertum durch das messianische Priestertum ersetzt und der gesamte Opferkultus abgeschafft sei, so setzt das allerdings voraus, daß man in der gegenwärtigen Situation, wo mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi der Messiasglaube überhaupt ins Wanken geriet, zu lehren begann, daß doch der alte Bund mit seinen Gnadenmitteln nicht aufgehoben sei und immerhin noch ausreichende religiöse Befriedigung bieten könne, wenn man auch auf das verzichte, was man einst im Glauben an den Messias gefunden zu haben glaubte. Diese Lehren konnten sehr mannigfaltige sein, je nachdem man jene Befriedigung suchte in der Schriftgelehrsamkeit (vgl. Joh. 5, 39) oder in peinlichster Gesetzeserfüllung, im Opferkult oder in den Opfermahlzeiten.

Daß nur von solchen Lehren die Rede ist, bestätigt sofort der Begründungssatz. Eine Warnung vor Irrlehren im gewöhnlichen Sinne kann man doch nur dadurch begründen, daß dieselben Unrichtiges enthalten oder von der einzig richtigen Lehre abführen. Nun ist aber in **13, 9b** von theoretischen Fragen überhaupt nicht die Rede, sondern von der einen rein praktischen, wie das Herz fest werde, d. h. seines Heils gewiß. Religiöse Befriedigung kann man nur finden, wenn man ein Mittel findet, diese Heilsgewißheit zu festigen; und als das einzige Mittel, durch welches das geschehen kann, nennt der Verfasser die Gotteshuld, die uns Christus im neuen Bunde durch seinen Opfertod erworben hat, und von der 12, 15 gesagt war, daß etliche davon nichts mehr wissen wollten, weil sie bereit waren, um aller Not und Drangsal zu entgehen, den Messiasglauben aufzugeben, in dem man doch allein teilhaben konnte an dem, was uns die Gotteshuld im neuen Bunde bietet. Dann aber ist klar, daß, wie man auch nachzuweisen versuchte, daß man auch im alten Bunde und in seinen Heilsmitteln eine religiöse Befriedigung finden könne, niemals dadurch das Herz fest werden konnte, sondern man konnte immer nur durch solche Lehren an dem einzigen Hort unseres Heils, an der Gotteshuld, vorbeigetrieben werden.

Auffallen kann nur, daß im Gegensatz dazu nur Speisen genannt werden. Selbstverständlich kann dabei nur an Opferspeisen gedacht werden, die man nach 1. Kor. 10, 18 als ein Analogon des christlichen Abendmahls und darum, wie dieses, als ein geistliches Stärkungsmittel betrachtete, weil sie in die Gemeinschaft mit dem Altar brachten, an dem Gott verheißen hatte zu seinem Volk zu kommen und es zu segnen (Exod. 20. 24)[1]. Aber sicher werden die *ποικίλαι διδαχαί* auch noch andere religiöse

---

[1]) Denkt man an die peinlichste Einhaltung der Speisegesetze oder über die ATlichen hinausgehender asketischer Satzungen, so übersieht man, daß es dann immer nicht die (genossenen oder nicht genossenen) Speisen sind, durch welche man eine geistliche Stärkung zu gewinnen sucht, sondern die Enthaltung von allem, was nach irgend welchen Satzungen verboten oder schädlich ist. Der klare Wortlaut redet aber von Speisen selbst, die, sie mögen noch so levitisch rein oder vegetarisch eingeschränkt sein, unmöglich das Herz stärken können. Wenn aber v. Soden S. 107 seiner Hypothese von heidenchristlichen Lesern zu Liebe an Opferfleisch oder die Teilnahme an heidnischen Opfermahlen denkt, so muß er an die Stelle der Herzstärkung durch die *βρώματα* ein „Sichfestdünken wegen des souveränen Umgangs mit ihnen“ setzen, und aus der einfachen Verneinung

Stärkungsmittel genannt haben. Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, daß man in den Opferspeisen am häufigsten seine religiöse Befriedigung suchte, weil sie den Opferkultus und seine strenggesetzliche Übung, wie sie die Schrift fordert, voraussetzten, also gewissermaßen alle ATlichen Gnadenmittel in sich vereinigten. Aber wäre dies auch nicht der Fall gewesen, so lag es dem Verfasser nahe genug, diesen Punkt herauszugreifen, weil seine Besprechung unmittelbar auf die Forderung führt, auf die er hinauswill. Der Relativsatz konstatiert nur, daß noch niemand in Opferspeisen einen wahren Nutzen für seinen religiös sittlichen Wandel gefunden hat, wie ihn andere Speisen für den Wanderer haben.

Zu dem Hauptpunkt nämlich, auf den er hinauswill, führt den Verfasser die Beweisführung dafür, daß es für die Christen Opferspeisen überhaupt nicht geben könne, weil das einzige Opfer, das sie haben, das Opfer Christi, der Antitypus des hohepriesterlichen Opfers am großen Versöhnungstage ist, von dem nach Lev. 16, 27, d. h. nach den ATlichen Vorschriften in betreff desselben, auf deren Wortlaut im Folgenden immer wieder angespielt wird, niemand etwas essen durfte. Für diesen Gedanken ist es völlig gleichgültig, ob und wie weit der Verfasser nach **13, 10** in dem Kreuze Christi den Antitypus des Opferaltars sah, da die Erwähnung desselben nur dadurch herbeigeführt ist, daß, wie wir sahen, die Opferspeisen ihre religiöse Bedeutung nur davon herleiteten, daß sie vom Altar kamen. Für ihn war nur das bedeutsam, daß von dem Opfer des großen Versöhnungstages selbst die levitischen Priester (*οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*, vgl. 8, 5) nicht essen durften, die doch auf den Anteil, den sie auch von solchen Opfern bekamen, von denen die Laien nicht essen durften, für ihre Ernährung angewiesen waren (vgl. 1. Kor. 9,13). Nur um diesen Hauptpunkt recht festzustellen, wird ja **13, 11** mit so unverkennbarer Anspielung auf die gesetzliche Vorschrift für den Ritus am großen Versöhnungstage hervorgehoben, daß die Leiber der Tiere, deren Blut durch den Hohenpriester ins Allerheiligste gebracht wurde *περὶ ἁμαρτίας*, verbrannt wurden. Daß eine antitypische Vergleichung des Opfers Christi, dessen Leib doch eben nicht verbrannt wurde, hier nicht mehr beabsichtigt ist, erhellt daraus, daß das *ἔξω*

---

jener die „getadelte Übung der Teilnahme an dem Opfermahl“, was doch nun einmal beides nicht dasteht.

τῆς παρεμβολῆς lediglich dem Wortlaut der Opferordnung entnommen ist, die noch mit dem Zustande des Volkes während seiner Wüstenwanderung rechnete [1].

Mit διό beginnt **13, 12.** Also, d. h., um festzustellen, daß das Opfer Christi der Antitypus des Opfers des großen Versöhnungstages war, von dessen Fleisch niemand essen durfte; und daß es daher für die Christen, die kein anderes Opfer haben, überhaupt keine Opferspeise mehr gibt, hat auch Jesus außerhalb des Tores gelitten. Ausdrücklich hebt auch der mit Nachdruck vor das Verbum tretende Absichtssatz hervor, daß er durch sein Leiden das Volk als solches heiligen, d. h. durch Entsündigung zum Eigentum Gottes weihen wollte, weil dadurch

---

[1]) Die Beziehung des θυσιαστήριον auf den Abendmahlstisch, die nicht nur dem Zusammenhang ganz fernliegt, sondern ihm widerspricht, da ja von ihm allerdings gegessen wird (wenn auch nach 1. Kor. 10, 16 f. 11, 27 nicht der Leib Christi), ist durch die neuere Exegese ausreichend widerlegt. Aber wenn dieselbe hier den Gedanken findet, daß die, welche noch an den ATlichen Ordnungen in betreff der βρώματα festhalten, sich dadurch selbst von dem Genuß des Opfers Christi, d. h. von seinen Segnungen ausschließen, so widerspricht das ebenso dem Wortlaut, wie dem Zusammenhange. Keine Berufung darauf, daß von den Christen 9, 14. 12, 28 ein λατρεύειν gefordert wird, kann es rechtfertigen, dieselben als οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες zu charakterisieren, da von einem Antitypus für die σκηνή dabei nicht die Rede sein kann, und die handgreifliche Beziehung auf die Opferthora verbietet, an andere zu denken als die, welche nach ihr mit den Opfern zu tun haben. Das aus dieser Beziehung leicht erklärliche ἔξω τῆς παρεμβ. kann unmöglich andeuten wollen, daß die noch an jüdischen Ordnungen Festhaltenden sich außerhalb des Lagers der Gläubigen befinden und darum keinen Anteil haben an dem Todesopfer des aus Israel Ausgestoßenen. Das alles wird doch ohne jede Andeutung im Wortlaut, der weder von Satzungen in betreff der βρώματα überhaupt, noch von den Segnungen des Todesopfers Christi redet, rein eingetragen. Vollends mit v. Soden S. 107 an den Genuß des heidnischen Opferfleisches zu denken, zu dem die Christen kein Recht haben, kann durch keine „Allegorese“ gerechtfertigt werden, nach welcher sich die angeblich heidenchristlichen Leser eine ihnen kaum bekannte jüdische Opferordnung deuten sollten. Auch v. Soden bringt dieselbe nur heraus mittelst der in der Exegese des Hebräerbriefs herrschenden Konfundierung der beiden hohenpriesterlichen Akte am großen Versöhnungstage, nämlich der Darbringung des Opfers auf dem Altar und der Darbringung des die vollzogene Sühne bezeugenden Blutes im Allerheiligsten. Denn diese betrachtet er als den Typus des eigentlichen „das Volk heiligenden“ Opfers Christi und das demselben folgende Verbrennen der Leichname als den Typus des demselben vorhergehenden oder mindestens gleichzeitigen Leidens, womit außerdem jede Analogie zwischen Typus und Antitypus, wie sie v. S. selbst für die „Allegorie“ fordert, aufgehoben wird.

konstatiert wurde, daß sein Opfer denselben Zweck hatte wie das Opfer des großen Versöhnungstages, das ja allein für das ganze Volk dargebracht wurde. Nun wurde allerdings dies Opfer nicht außerhalb des Lagers gebracht, sondern gerade im Heiligtum als dem Mittelpunkt desselben. Aber die Verbrennung der Leiber der Opfertiere, die diesem Opfer so charakteristisch war, weil sie bezeugte, daß die Tiere, deren Blut die Sühne für das ganze Volk bezweckte, ausschließlich Jehova gehören sollten, der ihr Blut sich für den Zweck dieser Sühne vorbehalten hatte (vgl. Lev. 17, 11), und deshalb den Opferakt erst abschloß, fand außerhalb des Lagers statt. Eben darum wird im Antitypus nicht der Opfertod Jesu genannt, sondern sein Leiden (bem. das *ἔπαθεν*), das nicht bloß darin bestand, daß er starb, sondern daß er den schmachvollen Verbrechertod erlitt, der ihn als einen von seinem Volke Ausgestoßenen erscheinen ließ. Das sieht der Verfasser sinnbildlich dadurch angedeutet, daß Jesus, zur Stadt hinausgeführt (vgl. Mrk. 15, 20), außerhalb des Tores gekreuzigt wurde. Denn im Antitypus konnte natürlich nicht mehr, wie im Typus, der Akt, welcher dem Opfer des großen Versöhnungstages seinen charakteristischen Abschluß gab, außerhalb des Lagers vollzogen werden wie damals, als das Volk noch in der Wüste umherzog und dort sein Lager aufschlug. Jetzt hatte das Volk ja in Jerusalem den Mittelpunkt seiner theokratischen Gemeinschaft, und die Ausstoßung aus derselben konnte nur dadurch versinnbildet werden, daß Jesus den schimpflichen Kreuzestod außerhalb des Tores erlitt, wobei jeder palästinensische Leser natürlich nur an das Tor Jerusalems dachte. Was im Typus des großen Versöhnungstages sich in zwei Akte auseinanderlegte, von denen der erste, die Opferung selbst, nur im Heiligtum vollzogen werden konnte, während die Verbrennung der Tierleiber, wodurch dieselben erst ganz und ausschließlich Jehova geweiht wurden, gesetzmäßig außerhalb des Lagers stattfand, mußte natürlich im Antitypus zusammenfallen, indem Jesus außerhalb des Tores den Kreuzestod erlitt.

Der Verfasser sieht in dieser Verschiedenheit so wenig ein Hindernis für die typologische Gleichsetzung des Opfertodes Jesu mit dem Opfer des großen Versöhnungstages, daß er gerade diesen Zug ergreift, um **13, 13** daran mit dem feierlichen *τοίνυν* die Aufforderung anzuknüpfen, auf die der ganze Brief hinauswill. Alle, die Jesum als ihren Hohenpriester bekennen (3, 1)

und an der Frucht seines Erlösungstodes Anteil haben wollen (bem. wie der Verf. sich durch die 1. Person Plur. mit den Lesern zusammenschließt), müssen, da sein hohepriesterliches Opfer ihn nötigte, als ein von seinem Volke Ausgestoßener die Schmach des Kreuzestodes außerhalb des Tores zu erleiden, zu ihm hinausgehen und seine Schmach mit ihm tragen, um sich als seine Anhänger zu bekennen. Absichtlich greift der Verfasser zu dem charakteristischen Ausdruck der Opferthora (*ἔξω τῆς παρεμβολῆς* vgl. 13, 11) zurück, um anzudeuten, daß es sich nicht um ein buchstäbliches *ἐξέρχεσθαι πρὸς αὐτόν*, das ja in dieser Form unmöglich war, handelt, sondern darum, daß sie bereit seien, wie er, willig die Schmach zu tragen, aus der ATlichen Gemeinde ausgeschlossen zu sein[1]. Das aber war es gerade, was der Verfasser in der kritischen Lage der Gegenwart für das einzige Mittel hielt, um der Gefahr des Rückfalls ins Judentum vorzubeugen. Einst hatte das Festhalten an der sozialen und kultischen Gemeinschaft mit den ungläubigen Volksgenossen seine volle Berechtigung gehabt, weil es allein die Gesamtbekehrung des Volkes ermöglichte, von der die Zukunftshoffnung der Urgemeinde abhing. Aber jetzt wurde die Aufrechterhaltung derselben zu einer schweren Versuchung, sie durch das Aufgeben des Messiasglaubens zu erkaufen. Einst hatte man in jener Gemeinschaft keinen Widerspruch gesehen mit dem Messiasglauben, aber jetzt begann man sich zu fragen, ob man nicht an den Gnadenmitteln des alten Bundes sich genügen lassen könne, auch wenn man sich mit den ungläubigen Volksgenossen aussöhne und damit all seiner Not und Bedrängnis ein Ende mache. Nur in dem entschlossenen Abbruch der sozialen und kultischen Gemeinschaft mit ihnen, die sie vor ihren Volksgenossen als aus dem Volke Gottes Ausgestoßene

---

[1]) Dem hierin liegenden entscheidenden Beweise, daß der Brief an judenchristliche Leser gerichtet ist, sucht v. Soden S. 107 durch die Behauptung zu entgehen, daß das *ἔξω τῆς παρεμβ.* mit dem Judentum so wenig zu tun habe, wie das *τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.* Von diesem haben wir nachgewiesen, daß es nach dem Zusammenhang nur auf die jüdischen Priester bezogen werden kann; und daß jenes auf die Ausschließung aus dem jüdischen Volke geht, zeigt die Erläuterung des *ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν* durch *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.* Wenn er behauptet, daß das nur ein „gangbarer Ausdruck" für Verfolgungen sei, und daß das *ἐξέρχεσθαι* in einem Verlassen der Neigung zum Essen des Götzenopferfleisches bestehen könne, so verzichtet er einfach auf jede Erklärung des klar vorliegenden Wortsinns.

erscheinen ließ, sieht der Verfasser das Mittel, den Gefahren der gegenwärtigen Situation vorzubeugen. Darauf will er also hinaus mit allen Erörterungen und Ermahnungen seines Briefes. Mit voller Absicht ist diese letzte Konsequenz derselben nur so kurz angedeutet; der ganze Brief gab den unmißverständlichen Kommentar dazu.

Aber der Verfasser gibt einen solchen auch deutlich genug in der Begründung seiner Aufforderung. Denn das *ὧδε* **13, 14** geht keineswegs auf das gegenwärtige Erdenleben, wie v. Soden S. 108 will, wo jede Stätte nur eine *παρεμβολή* ist, die bald wieder abgebrochen wird, da das *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* 13, 13 nichts weniger als diese allegorisierende Deutung intendierte, sondern auf die gegenwärtige Situation der Leser, wo sie noch in sozialer Gemeinschaft mit dem ATlichen Bundesvolke leben. Das fordert unweigerlich der Zusammenhang mit der Aufforderung, sich dem aus dieser Gemeinschaft Ausgestoßenen zuzugesellen, und seine Schmach zu tragen. Gewiß kam es einem Sohn Israels hart an, die Gemeinschaft mit seinem Volk zu lösen, das in Jerusalem seinen nationalen und kultischen Mittelpunkt hatte, in dieser Stadt, die jeder fromme Israelit liebte, wie seinen Augapfel, und die doch nach der Hoffnung der Urgemeinde einst auch der Mittelpunkt des durch den wiederkehrenden Messias vollendeten Gottesreiches werden sollte. Aber es war ja vorauszusehen, daß die ATliche Gemeinde diese fluchwürdigen Ketzer, als die sie sich durch die Aufhebung der sozialen und kultischen Gemeinschaft mit ihr erst offen darstellten, nicht mehr lange in ihrer Mitte dulden werde; und man kannte in der palästinensischen Gemeinde nur zu gut die eschatologische Rede Jesu, die von einem Zeitpunkt redete, wo alle seine Jünger, die in Judäa lebten, sich nur durch die schleunigste Flucht würden retten können (Mtth. 24, 16—21). Daher war ja schon 11, 8—16 darauf hingewiesen, wie der Glaube der Erzväter auf eine himmlische Gottesstadt hinausblickte, und 12, 22ff. darauf, daß die Genossen des neuen Bundes bereits als Bürger des himmlischen Jerusalem eingeschrieben seien; der Verfasser konnte darum seine Aufforderung, aus der ATlichen Gemeinde auszuscheiden, nicht wirksamer begründen, als dadurch, daß er zum dritten Male daran erinnerte, wie sie hier keine bleibende Stadt hätten, sondern mit allen Gläubigen der Vorzeit (vgl. 11, 14ff.) die zukünftige suchten.

Aber auch die Lösung der kultischen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen darf ihnen nicht schwer werden. Das so

nachdrücklich an die Spitze tretende δι' αὐτοῦ **13, 15** involviert notwendig den Gegensatz des levitischen Priestertums, durch dessen Vermittlung sie bisher ihre Opfer dargebracht hatten. Das war es ja, was hauptsächlich das irdische Jerusalem den Lesern so wertvoll machte, daß dort der Tempel stand, in dem die schönen Gottesdienste des Herrn gefeiert wurden, und in dem sie auch fernerhin meinten, ihre Opfer darbringen zu können, um so ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, selbst wenn sie ihren Messiasglauben aufgäben. Nun begreifen wir erst ganz, warum die einzige theoretische Erörterung des Briefes auf den Nachweis abzielt, daß mit der Änderung des Priestertums im neuen Bunde dieser ganze Opferkultus überhaupt abgeschafft sei. Wenn sie die kultische Gemeinschaft mit der ATlichen Gemeinde aufgeben, indem sie sich dem von ihr Ausgestoßenen zugesellten, geht ihnen ja keineswegs ein wahrhaft wertvoller Opferdienst verloren, wie sie ihn an den Tempel in Jerusalem geknüpft glaubten. Durch den messianischen Hohenpriester werden sie vielmehr erst befähigt, Gott das wahre Lobopfer (vgl. Levit. 7, 11 f.) zu bringen, das nicht nur hier und da einmal, sondern fortan beständig von ihnen dargebracht werden soll. Denn der Verfasser bezeichnet es mit ATlichen Worten als die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen, indem sie ihn als den Urheber des durch seinen Messias ihnen bereiteten Heils preisen. Dies Lobopfer hatte der Verfasser ja schon 12, 28 als den einen Gott wohlgefälligen Gottesdienst bezeichnet, den er mit dem heiligsten Ernst von ihnen fordert. Die Leser verlieren also durch das Aufgeben ihrer bisherigen Kultusgemeinschaft nicht nur nichts, sondern sie vertauschen nur den wahren Kultus mit dem von Gott selbst abgeschafften[1]. Wenn aber **13, 16** hinzufügt, daß man bei diesem Lobopfer doch auch nicht der Wohltätigkeit und Gemeinschaftsbetätigung vergessen darf, so geschieht es, um jetzt noch direkt zu sagen, daß diese Opfer, die jetzt an die Stelle der levitischen treten, allein Gott wahrhaft wohlgefällig seien. Es liegt in der Natur der Sache, daß erst hier, wo der Verfasser an diese Art der

---

[1]) Wenn v. Soden S. 109 auch hier nur die Verzichtleistung auf die heidnischen Opfermahlzeiten findet, die er schon im Vorigen, wie wir sahen, mehrfach wort- und kontextwidrig eintrug, so kann das Lobopfer des neuen Bundes dafür keinen Ersatz bilden, da doch die Heidenchristen mit der Teilnahme an den Opfermahlzeiten nicht beabsichtigten, den heidnischen Göttern Opfer darzubringen.

Gott wohlgefälligen Opfer erinnert, die Ermahnung in die 2. Person Plur. übergeht, da er ja für seine Person, wie diese Aufforderung zeigt, dieselbe nicht vergißt.

Wenn der Abschnitt **13, 17** mit einem feierlichen Appell an den Gehorsam der Gemeinde gegen ihre gegenwärtigen Führer schließt, wie er mit einem Hinweis auf das Vorbild der Heimgegangenen begann (13, 7), so muß es sich in demselben wohl um wichtigere Dinge gehandelt haben als um Differenzen in der Speisefrage, an die v. Soden S. 109 auch hier wieder denkt. Diese Führer waren also nicht die, welche ihnen zuerst die Heilsbotschaft verkündigt haben, da sie denen gegenüber ja Gehorsam bewiesen haben, wie daraus erhellt, daß der Verfasser sie überall als messiasgläubige Juden anredet. Wenn er aber den gegenwärtigen Führern gegenüber Gehorsam verlangt, so müssen diese ganz auf dem Standpunkt des Verfassers gestanden, und er von ihnen erwartet haben, daß sie seine Forderung 13, 13—16 nachdrücklich unterstützen würden. Schon darum kann es sich nicht bloß um „Meinungsdifferenzen" gehandelt haben, weil der Verfasser seine Ermahnung dadurch begründet, daß diese Führer über ihre Seelen wachen, damit sie nicht auf Irrwege geraten und verloren gehen. Sie sind also im eigentlichsten Sinne Seelsorger, nicht Lehrer oder Prediger, nicht Gemeindebeamte, welchen irgend ein Kreis von Gemeindeangelegenheiten autoritativ zu ordnen befohlen ist. Ihnen ist die Leitung der Gemeinde auf dem Wege zur Seligkeit auf ihr Gewissen gelegt; und sie werden am Tage des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen, ob sie diese Pflicht erfüllt haben oder nicht. Schon darum kann es sich bei der Nachgiebigkeit, die von der Gemeinde verlangt wird, nicht um Einzelfragen der Lehre oder der Lebenssitte gehandelt haben, sondern um Dinge, von denen der Seelen Seligkeit abhängt.

Aber wenn der Verfasser seine Ermahnung so eindringend motiviert, so setzt er offenbar voraus, daß es der Gemeinde an Willigkeit zum Gehorsam fehlen wird. Darum erinnert er sie daran, daß sie dafür verantwortlich sind, wenn die Führer ihre Pflicht nicht mit Freuden erfüllen können, sondern nur mit Seufzen über die Unfolgsamkeit und Unnachgiebigkeit der Gemeindeglieder. Das Verhältnis der Gemeinde zu ihren Führern beruht also noch nicht auf gesetzlichen Ordnungen, deren Befolgung man nötigenfalls erzwingen könnte, sondern auf der Einsicht der Gemeinde in die Bedeutung der Aufgabe, die den Führern ge-

stellt ist, und in die Bedingungen ihrer Lösung. Aber diese Einsicht verlangt der Verfasser nicht etwa, weil das Gedeihen des Gemeindelebens davon abhängt; denn der Schlußsatz ist sicher nach der bekannten Litotes aufzufassen, wonach es ihnen nicht nur nicht nützlich ist, wenn die Führer ihre Amtspflicht mit Seufzen erfüllen müssen, sondern eine schwere Verantwortung auch für sie mit sich bringt. Wie die Führer Gott dafür Rechenschaft ablegen müssen, ob sie ihre Amtspflicht erfüllt haben, so auch die Gemeinde dafür, ob sie diese Erfüllung ihnen erschwert oder erleichtert hat. Diese Vorhaltung muß der stärkste Impuls für sie sein, den Führern zu gehorchen, wenn sie ihnen sagen, was sie zu tun haben, um die Forderung zu erfüllen, mit welcher der Brief geschlossen hat.

10. Der briefliche Schluß.
(13, 18–25)

Es ist, wie von den meisten Auslegern anerkannt wird, ganz unmöglich, daß in dem *προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν* **13, 18** der Verfasser sich mit den gegenwärtigen *ἡγούμενοι* zusammenschließt, von denen eben gesagt war, wie die Gemeinde sich gegen sie verhalten soll, da dies notwendig durch ein *περὶ αὐτῶν καὶ περὶ ἐμοῦ* oder dergl. angedeutet sein müßte [1]. Ebenso unmöglich freilich ist es, ein *ἡμεῖς*, dem im folgenden Verse die erste Pers. Sing. gegenübertritt, als schriftstellerischen Plural zu fassen. Gewiß schließt sich der Verfasser in dem *περὶ ἡμῶν* mit andern zusammen, aber da er im Begründungssatz, welcher besagt, weshalb er ihrer Fürbitte nicht unwürdig zu sein glaubt, im Plural fortfährt, so kann das *περὶ ἡμῶν* nicht daraus erklärt werden, daß jede christliche Bitte und Fürbitte immer auch andere mit einschließt (vgl. Mtth. 6, 11—13), sondern nur daraus, daß er sie, wie sich selber, ihrer Fürbitte für wert achtet. Aber gerade, daß er sich auf sein und ihr gutes Gewissen beruft, das ihnen ihr Bestreben bezeuge, unter Allen einen guten Wandel zu führen, zeigt uns deutlich, woher der Verfasser befürchtet, daß man ihm und seinen Genossen die Fürbitte könnte versagen wollen. Es handelt sich um einen Kreis von Personen, welche sich mit ihm in einer Umgebung befinden, die ihnen

---

[1]) Wenn v. Soden S. 110f. wieder den Übergang aus der dritten in die erste Person dadurch zu rechtfertigen sucht, daß es sich 13, 17 um ihr amtliches Tun, 13, 18 um ihr persönliches Verhalten handelt, so ist, ganz abgesehen von der Frage, wie das jenen Übergang rechtfertigen soll, in dem *μετὰ χαρᾶς — στενάζοντες* 13, 17 so bedeutsam ihr persönliches Verhalten bei ihrem amtlichen Tun ins Auge gefaßt, daß hier doch Grund zur Fürbitte genug vorliegt, und damit jeder Anlaß zum Personenwechsel fortfällt. Den entscheidenden Beweis, daß der Verfasser sich nicht zu den *ἡγούμενοι* zählt, der in dem Gruß an sie alle (13, 24) liegt, will v. Soden dadurch entkräften, daß der Verfasser „zur Zeit nicht unter ihnen weilt", aber auch dann würde er sie nicht als ihre *ἡγούμενοι* schlechthin bezeichnen und es den Lesern überlassen, das „eure gegenwärtigen faktischen" Führer zu ergänzen.

Anlaß geben könnte zu einem tadelnswerten Wandel. Wenn aber der Verfasser sich auf ihr Gewissen dafür beruft, daß das nicht der Fall sei, so kann es sich nicht um ihren sittlichen Wandel im Allgemeinen handeln, von dem er ja nicht wissen konnte, was das Gewissen seinen Genossen in betreff desselben bezeugte, sondern nur um eine Differenz im Wandel, in der jeder nur nach seinem eigenen Gewissen entscheiden kann, ob derselbe recht sei oder unrecht. Dann kann der Verfasser sehr wohl von seinen Genossen ebenso wie von sich selbst sagen, daß sie überzeugt seien, mit gutem Gewissen einen richtigen Wandel zu führen.

Was der Verfasser mit dieser Begründung meint, kann nur aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation heraus verstanden werden. Da die Leser Judenchristen sind, welche noch an der sozialen und kultischen Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen festhalten, ja darüber sogar in Versuchung geraten, ihren Messiasglauben aufzugeben, so ist klar, daß dieselben argwöhnen, er und seine Genossen könnten aus Nachgiebigkeit gegen ihre heidnische (oder heidenchristliche) Umgebung in der von Jesu nie verbotenen und von ihren heimgegangenen Führern trotz ihres Messiasglaubens streng festgehaltenen Treue gegen das Gesetz der Väter bereits nachgelassen haben und so in ihrem Sinne keinen guten Wandel mehr führen. Nur so erhält das durch seine Voranstellung so stark betonte *ἐν πᾶσιν* eine wirkliche Bedeutung. Es ist nicht nur nicht nötig, sondern nicht einmal zulässig, es in einen Gegensatz zu dem Wandel zu stellen, den er einst unter ihnen führte, da er ja dasselbe von allen seinen Genossen sagt, die sich mit ihm in gleicher Situation befinden. Es kann aber auch den Lesern nicht unbekannt sein, daß draußen in der Diaspora sehr verschiedene Ansichten darüber herrschten, wie weit der messiasgläubige Jude um der Gemeinschaft mit seinen heidenchristlichen Brüdern willen das strenge Festhalten am väterlichen Gesetz drangeben müsse, und daß ihre Volksgenossen, die darüber anders dachten, wie sie, sich dafür auf ihr Gewissen beriefen. Daß aber der Verfasser diese Frage gelegentlich der Bitte um die Fürbitte der Gemeinde zur Sprache bringt, hat seinen sehr begreiflichen Grund darin, daß sein Brief darauf hinausgegangen war, die Leser zur Lösung jener sozialen und kultischen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen aufzufordern, und daß dieselben sich dieser Aufforderung von vornherein ver-

schlossen, wenn sie den, der dieselbe an sie richtete, selbst schon für einen halbwegs Abtrünnigen hielten, wogegen er sich auf das gute Gewissen beruft, mit dem er und seine Genossen ihren Wandel führten[1].

Nun erklärt sich auch, wie der Verfasser **13, 19** sagen kann, daß er trotz des Argwohnes, den die Leser gegen ihn hegen, nur um so dringlicher sie zur Fürbitte für ihn ermahne, weil er dadurch rascher, als es den Anschein hat, ihnen wiedergegeben zu werden hofft (bem. die durch die Wortstellung schlechthin geforderte Verbindung des *περισσοτέρως* mit *παρακαλῶ*). Das *ἵνα — ἀποκατασταθῶ* setzt zwar weder voraus, daß er aus der Gemeinde der Leser stammt, noch daß er einer ihrer Führer ist, sondern nur, daß er früher unter ihnen gewirkt hat und dringend wünscht, so schnell als möglich zu ihnen zurückzukehren. Hat seine jetzige Umgebung in der Diaspora ihn der heimischen Gemeinde entfremdet und Argwohn gegen ihn aufkommen lassen, so wünscht er doppelt dringend, mit ihnen sich persönlich über die etwa sie trennenden Fragen in betreff seines Wandels zu verständigen und dadurch in den Stand gesetzt zu werden, die Aufforderung, in die sein Brief ausging, vor vorurteilsfreien Hörern nachdrücklich zu unterstützen. Was ihn gegenwärtig noch von der Gemeinde fernhält, ist hier wenigstens nicht angedeutet. Gewiß ist nur, daß von Verfolgungen, vor denen er auf der Flucht ist, oder von einer Verbannung, sei sie nun zurückgenommen oder noch in Kraft, worauf v. Soden S. 111 sicher schließen zu können meint, nicht die leiseste Andeutung vorliegt. Ja, wenn er doch, wie v. Soden selbst sagt, nach 13, 23 „Herr seiner Bewegungen" ist, so ist beides ausgeschlossen; und die Bitte um ihre Fürbitte zeigt, daß es lediglich in Gottes Hand liegt, ihm zu ermöglichen, was ihm für jetzt noch unmöglich ist.

---

[1]) v. Soden kann natürlich seiner Hypothese in betreff der Leser wegen das *ἐν πᾶσιν* nicht maskulinisch, sondern nur neutrisch nehmen, vermag aber so wenig wie seine Vorgänger darin zu erklären, woher dasselbe mittelst der Trennung durch zwei Worte von seinem Verbum so stark betont wird. Seine Beziehung desselben auf die Doppelaufgabe in 13, 7, das Wort zu verkündigen und sich den Verfolgungen zu unterwerfen, die wegen der Entlegenheit dieses Verses kein Leser erraten konnte, kann doch unmöglich dadurch gerechtfertigt werden, daß das häufige *ἀναστρέφεσθαι* auch 10, 33 einmal von dem Verhalten in Verfolgungen vorkommt, wovon hier mit keiner Silbe die Rede ist. Was v. Soden sonst gegen obige Fassung einwendet, ist durch die ausführlichere Begründung derselben gegen die mehrfachen Mißverständnisse gesichert, von denen seine Polemik S. 110 f. ausgeht.

Offenbar will der Verfasser mit dem feierlichen Segenswunsch **13, 20f.** seinen Brief schließen. Er wünscht den Lesern den Seelenfrieden, der aus der Gewißheit der Gottwohlgefälligkeit fließt, und den darum der Gott des Friedens allein wirken kann, indem er das vor seinem Angesicht Wohlgefällige selber in ihnen schafft. Denn wohlgefällig ist ihm natürlich nur das Tun seines Willens, und sie dazu fertig zu machen in allem Guten vermag nur er (bem. die Korrelation des *ποιῆσαι* — *ποιῶν*), an den darum der Segenswunsch appelliert. Es ist sicher nicht absichtslos, daß der Verfasser nicht noch einmal in concreto aufzählt, was nach seiner Ansicht gerade in der gegenwärtigen Situation der Wille Gottes von ihnen fordert, da es der Brief deutlich genug gesagt hat (vgl. 10, 36. 12, 28. 13, 13). Aber das hebt der Segenswunsch durch das mit so großem Nachdruck an den Schluß tretende *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* hervor, daß Gott sein Gnadenwirken an ihnen nur ausführen kann und wird durch Vermittlung des Messias Jesus, der durch die Schlußdoxologie gefeiert wird, wie der Briefeingang mit seinem Preise anhob. Gerade weil der Messiasglaube in den Lesern zu wanken begann, zählt der Partizipialsatz im Eingang des Segenswunsches alles auf, was Gott getan hat, um Christum zu dem zu machen, der allein jenes göttliche Gnadenwirken vermitteln kann. Wie Gott einst den Moses als den Hirten seiner Schafe aus dem Meere heraufführte (bem. die unverkennbare Anspielung auf Jesaj. 63, 11 f.), so hat er Jesum als den großen Hirten der Schafe aus den Toten heraufgeführt.

Es ist die einzige Stelle, wo der Auferweckung Jesu gedacht wird, da sonst immer nur von seiner Erhöhung zur Rechten Gottes die Rede ist, die nach urchristlicher Anschauung freilich damit zusammenfiel. Es soll eben die Größe der Machttat Gottes hervorgehoben werden, die nötig war, um Jesum zu dem zu machen, der sein Gnadenwirken an ihnen vermitteln konnte. Denn auch diese Qualität des Messias wird stärker als sonst irgendwo in dem Briefe betont, der immer nur von dem irdischen Opfer und der himmlischen Vertretung des messianischen Hohenpriesters redet. Der ATliche Ausdruck dafür ist aber das Bild des Hirten, der die Herde Jehovas weidet (vgl. Ezech. 34, 23) und ihr dadurch alles vermittelt, was sie bedarf. Eine wirkliche Herde Jehovas, ein Volk Gottes, wie es sein soll (vgl. 8, 11 nach Jerem. 31, 34), ist aber Israel erst geworden im neuen Bunde auf Grund des Blutes, durch das es von aller Schuld-

befleckung gereinigt und befähigt ist, mit Gott in ein Bundesverhältnis zu treten, das auch nicht, wie der alte Bund, durch immer neue Sündenfälle aufgelöst werden kann, in einen ewigen Bund. So kommt der Verfasser noch einmal auf den Grundgedanken seines Briefes zurück; aber wenn nur auf Grund seines Blutes Christus der große Hirte des NTlichen Bundesvolkes werden konnte, so mußte er eben von dem Tode, in dem er sein Blut vergossen hatte, erweckt und somit von den Toten ausgeführt werden, wenn er seine Tätigkeit als Hirte, durch die er dem Volke alles Gnadenwirken Gottes vermittelte, beginnen sollte. So erklärt sich die einzigartige Erwähnung der Auferweckung Christi eben daraus, daß der Verfasser die sonst in dem Briefe nicht zur vollen Geltung gekommene Qualität des Messias als des großen Hirten zum Schlusse noch mit der bisher fast ausschließlich betonten des hohepriesterlichen Bundesmittlers vereinigen wollte. Es erledigen sich dadurch von selbst die wortwidrigen Versuche v. Sodens S. 112, auch hier die Erhöhung Christi, der mit seinem Blute ins Allerheiligste einging, einzuschieben.

Was auf diesen Segenswunsch folgt, kann nur als Nachschrift gemeint sein. Es ist zunächst **13, 21** ein brüderliches Zureden, das wohl mehr als Bitte und nicht als Ermahnung gedacht ist. Sie sollen sich das Mahnwort des Briefes gefallen lassen. Es erhellt daraus aufs neue, daß der Verfasser ihnen gegenüber keine Autorität hat und keine beansprucht, also sicher nicht zu den *ἡγούμενοι* gehört. Nur als christlicher Bruder hat er den Brüdern zureden wollen; und er appelliert an keine Verpflichtung ihrerseits, auf ihn zu hören, sondern bittet nur um ihre Willigkeit dazu. Es erhellt also auch hier, daß er derselben keineswegs sicher war aus Gründen, die er schon 13, 18 andeutete. Es ist bemerkenswert, daß unser Schriftstück sich selbst als ein Mahnwort bezeichnet, welches seine Pointe in den ermahnenden Abschnitten und nicht in den erörternden hat, sodaß wir ein volles Recht hatten, jene als die Hauptsache zu betrachten und diese nur als ihre Begründung, nicht aber, wie die dogmatistische Auffassung des Briefes tut, diese zur Hauptsache zu machen und jene nur als Anwendung zu betrachten. Das wird aber lediglich bestätigt durch die Art, wie der Verfasser seine Bitte auch dadurch *(καὶ γάρ)* begründet, daß das, was sein Brief ihnen ans Herz legen will, in aller Kürze gesagt sei. Hier bezeichnet also der Verfasser sein

Schriftstück ausdrücklich selbst als einen Brief (bem. das ἐπέστειλα) und deutet an, daß ihm die Hauptsache ist, was er in brieflicher Weise, auf ihre konkreten Verhältnisse eingehend, gesagt hat. Nur so erklärt sich das auffallende διὰ βραχέων. Man pflegt wohl zu sagen, daß ihm dem umfassenden Gegenstande gegenüber das Gesagte nicht erschöpfend scheine, aber daß die lehrhaften Erörterungen Kp. 7—9, oder selbst die Homilie über Psalm 95 oder die Aufzählung der Glaubensbeispiele in Kp. 11 kurz seien, kann man doch im Ernste nicht behaupten. Was für einen Brief charakteristisch ist, sind nun einmal die Andeutungen über das, was ihre individuelle Situation von ihnen fordert, und das ist wirklich mehr angedeutet als ausgeführt. Wir bemerkten das besonders an der Stelle, an der sich der letzte Zweck des Briefes uns enthüllte (13, 13—16). Auch soll die Bemerkung ja eine Begründung der Bitte um das ἀνέχεσθαι sein. Ob man aber ein Mahnwort sich gefallen lassen darf, das hängt doch wirklich nicht davon ab, wieviel Zeilen dasselbe umfaßt, wohl aber davon, ob man in zudringlicher Weise auf die Leser einredet, als müsse man ihnen erst alles klar machen, was sie sich doch selbst zu sagen imstande sind, ihnen in allen Details vorschreiben, wie sie ihr Verhalten den Verhältnissen entsprechend einrichten sollen, die der, der mitten in ihnen steht, doch besser kennt als jeder andere; oder ob man seine Ermahnung mehr nur andeutet und es ihnen überläßt, alle Konsequenzen davon zu ziehen.

Ganz den Charakter einer solchen Nachschrift trägt auch die Mitteilung **13, 23**, wonach Timotheus freigelassen ist und, falls er schneller kommen sollte, als gegenwärtig in Aussicht stand, ihn bei seiner Rückkehr zu ihnen begleiten wird. Sie klingt doch ganz wie eine nachträgliche Erläuterung zu 13, 19, wie schon die Wiederkehr des τάχειον dort in dem τάχειον hier andeutet. Dort, wo es sich um die von der Gemeinde erbetene Fürbitte für ihn handelt, genügte ja selbstverständlich der Wunsch, sobald als möglich zu ihnen zurückzukehren, und die Andeutung, daß er es Gott anheimstellen müsse, es ihm zu ermöglichen. Hier wird klar, daß er, wenn irgend möglich, zusammen mit Timotheus kommen will; und ob das möglich sein wird, hängt noch von Umständen ab. Den Lesern dort war also bekannt, daß Timotheus gefangen gewesen, sie müssen daher zuerst erfahren, daß er aus der Gefangenschaft entlassen ist; denn daß er verbannt gewesen und das Verbannungsdekret

aufgehoben, wie v. Soden S. 113 annimmt, um den Brief in die Zeit Domitians zu versetzen, in welcher die neuere Kritik vielfach eine allgemeine Christenverfolgung annimmt, von der die geschichtlichen Zeugnisse nun einmal nicht das Geringste wissen, steht doch wirklich nicht da. Aber, wie schnell der Freigelassene zu ihm kommen wird, und ob er so schnell kommt, daß es dem Verfasser noch möglich sein wird, seine Rückkehr bis dahin aufzuschieben, das steht in Gottes Händen[1].

Es liegt in der Natur der Sache, daß in einem Brief mancherlei vorkommt, was den Lesern unmittelbar verständlich war, während es uns unverständlich oder wenigstens mehrdeutig ist. Das gilt von den Grüßen in **13, 24**. Gewiß wird man das *ἀσπάσασθε* zunächst an die ganze Gemeinde gerichtet denken, an die das *ἀνέχεσθε* und *γινώσκετε* 13, 22 f. gerichtet war. Aber das wird eben unmöglich durch das *πάντας τοὺς ἡγουμένους*, aus dem erhellt, daß die Angeredeten Einzelne aus den *ἡγούμενοι* sind, die dem Verfasser näher standen, und denen darum der Brief übergeben wurde, um durch sie an die Gemeinde zu gelangen. Wenn v. Soden S. 113 das *πάντας* dadurch zu erklären sucht, daß es auch die einschließen soll, deren Autorität erschüttert war, so sagt doch 13, 12 von der Erschütterung der Autorität Einzelner nichts, und auch aus 13, 17 kann sie nur erschlossen werden, wenn man das *ἡμῶν* (wie wir sahen, un-

---

[1]) Es mag hier noch bemerkt werden, daß man in der Erwähnung des Timotheus als eines, der dem Leser wie dem Verfasser brüderlich nahe stand, oft einen Beweis gefunden hat, daß der Brief nicht an palästinensische Gemeinden gerichtet sein könne, die doch unseres Wissens keine näheren Beziehungen zu dem Paulusschüler Timotheus hatten. Wieweit nun das *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν*, das doch zunächst nur die Mitteilung von seiner Entlassung aus der Gefangenschaft motiviert, für welche man das Interesse jedes christlichen Bruders beanspruchen darf, solche Beziehungen voraussetzt, mag dahingestellt bleiben. Aber wir wissen doch auch nichts von einer Gefangenschaft des Timotheus, wie sollten wir uns wundern, daß wir von den Verhältnissen nichts wissen, unter denen sich seine Beziehungen zu den Palästinensern gebildet hatten? Nehmen wir aber an, daß der Brief an paulinische Gemeinden gerichtet ist, die dem Paulusschüler von vornherein nahe standen, so entsteht doch wieder die Frage, wie es kommt, daß der judenchristliche Verfasser besser weiß als sie, daß er bereits freigekommen ist. Schließlich lohnt es sich wohl der Mühe, einmal die Frage aufzuwerfen, woher wir denn so genau wissen, daß der paulinische Schüler und Freund gemeint sei. Gerade diesen Namen, der doch seine Bedeutung so klar zeigt, wie unser „Fürchtegott", kann doch mancher hellenistische Jude neben seinem ursprünglich hebräischen geführt haben.

möglicherweise) auf die *ἡγούμενοι*, und nun gar auf Einzelne von ihnen bezieht. Aber wenn auch die Autorität Einzelner erschüttert war, so hatte die Gemeinde doch dadurch keinen Anlaß, diese von dem Gruß des Apostels auszuschließen, sodaß sie erst ermahnt werden mußte, es nicht zu tun. Das *ὑμῶν* beweist aber erst recht nicht, wie v. Soden will, daß die Aufforderung an die ganze Gemeinde gerichtet ist, da die, welchen der Brief übergeben ward, natürlich nur ermahnt werden konnten, alle ihre Kollegen zu grüßen. Ebensowenig ist aber das *πάντας* vor *τοὺς ἁγίους* zu erklären, wenn man das *ἀσπάσασθε* an die ganze Gemeinde gerichtet sein läßt. Denn davon, „daß die Gemeinde mit dem Verhalten einzelner Glieder nicht einverstanden war“ (v. Soden S. 114), ist in dem ganzen Brief nicht die Rede gewesen. Im Gegenteil hat der Verfasser in demselben erst auf die schwere Gefährdung einzelner Glieder aufmerksam gemacht und deutlich genug zu verstehen gegeben, daß die Gesamthaltung der Gemeinde mit daran Schuld und sie dafür verantwortlich sei, daß die Gefahr, in der jene schweben, durch ein energisches Sichaufraffen der Gemeinde abgewandt werde (vgl. 12, 12f.). Aber wollte man auch eine schärfere Verurteilung jener Einzelnen durch die Gemeinde annehmen, so konnte der Verfasser doch wieder nicht voraussetzen, daß sie deshalb ihnen seinen Gruß vorenthalten würde, sodaß er sie dazu erst ermahnen müsse. Es bleibt also dabei, daß der Verfasser nicht die Gemeinde als solche auffordern kann, alle Heiligen zu grüßen, sondern nur Einzelne der Vorsteher, denen der Brief übergeben ward. Das sind die entscheidenden exegetischen Gründe, aus denen wir annehmen müssen, daß das *ἀσπάσασθε* an eine andere Adresse geht, als 13, 22 f. Jene einzelnen Vorsteher, denen der Brief übergeben wurde, verstanden natürlich ohne exegetischen Kommentar, daß diese zweite Nachschrift sich an sie speziell richtete.

Genau dasselbe gilt von dem Gruß der *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*. Gewiß denken wir, die wir den Brief lesen, zunächst an italienische Christen, die, weil sie von ihrer Heimat entfernt sind, die Christen daselbst (oder vielleicht nur die Einzelnen, an welche die Aufforderung des *ἀσπάσασθε* erging) grüßen lassen. Das ist ja auch der einzige Grund, der veranlassen konnte, die Leser des Briefes in Rom zu suchen und wohl gar deshalb sie für Heidenchristen zu halten. Daß letzteres unmöglich sei, hat uns der ganze Brief gezeigt. Aber auch an Judenchristen zu

denken, die in Rom oder Italien lebten, ist ganz unmöglich. Alle Erörterungen desselben über den Opferkult und das Priestertum wären dann rein akademischer Art. Denn für die Diasporajuden, die höchstens ab und zu einmal den Tempelkult in Jerusalem mitmachen konnten, hatten dieselben keinerlei praktisches Interesse, während wir doch gesehen haben, daß ein solches in ihnen allen aufs deutlichste hervortritt. Die gesetzlichen Gebräuche, die allein in der Diaspora gepflegt werden konnten und von den strengen Judenchristen auch wohl eifrig gepflegt wurden, werden nur einmal in unserem Briefe ganz gelegentlich erwähnt (9, 10). Dazu kommt, daß die Römergemeinde, wie doch heutzutage wieder von den Meisten anerkannt wird, keine judenchristliche war, und daß es höchst sonderbar wäre, einer Gemeinde gegenüber, die vor wenigen Jahren die neronische Verfolgung erduldet hatte, zu sagen, sie hätten noch nicht bis aufs Blut widerstanden. Nun sollte man zwar nicht leugnen, daß *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* italienische Christen bezeichnen k a n n, ja daß w i r an solche zunächst denken; aber es ist das aus exegetischen Gründen gerade so unmöglich, wie die Beziehung des *ἀσπάσασθε* auf die ganze Gemeinde, und den ersten Lesern war das auch ohne exegetischen Kommentar selbstverständlich.

Nun wird aber allgemein zugestanden, daß der Ausdruck das keineswegs bedeuten muß. Die ganze Frage ist nur dadurch verwirrt worden, daß die patristischen Ausleger, welche die Leser richtig in Palästina suchten, daraus schließen zu können glaubten, daß der Verfasser, den gerade die ältesten Vertreter der richtigen Adresse für Paulus hielten, sich in Rom befand, während doch dann gerade *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ* der einzig natürliche Ausdruck wäre. Wo der Verfasser sich befand, wissen wir schlechterdings nicht; und da die Grüßenden den *ὑμεῖς,* an die der Gruß erging, ebenso bekannt waren, wie sie uns unbekannt sind, kann der Ausdruck nur vermutungsweise erklärt werden. Die Adressaten des Grußes wußten eben, welche ihrer Landsleute von Italien her zum Verfasser gekommen waren, wo er sich auch aufhielt, oder ob er sie während seiner Abwesenheit irgendwo, vielleicht wirklich in Italien, getroffen hatte, und von ihnen Grüße mitgenommen. Wir aber wissen es nicht; und es ist völlig vergeblich, darüber Untersuchungen anzustellen.

Auch der Segen, mit dem der Verfasser **13, 25** die Nachschrift abschließt, beweist noch einmal, daß dieselbe teils an

die ganze Gemeinde teils an Einzelne in ihr sich richtete. Denn ohne völlig aus der Luft gegriffene Kombinationen bleibt das *πάντων* in ihm ebenso unerklärlich, wie das zweimalige *πάντας* in 13, 24. So sehen wir, daß der Briefschluß, soweit er uns durchsichtig ist, überall nur bestätigt, was wir aus dem Briefe selbst entnommen haben. Freilich bleibt uns manches undurchsichtig; aber das ist doch nur der klarste Beweis, daß derselbe nicht, wie man annehmen wollte, erst später angefügt ist, da sonst der Interpolator doch wohl nur allgemein verständliche Dinge in ihm angebracht hätte. Ist er aber ursprünglich, so vollendet das nur den Beweis, auf den es uns ankam, daß wir keine Abhandlung vor uns haben, sondern einen wirklichen Brief.

Inhalt.

			Seite
Einleitung			1
1.	Der Briefeingang	(1, 1—2, 4)	4
2.	Das Ärgernis des Kreuzes	(2, 5—18)	11
3.	Das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration	(3, 1—5, 10)	19
4.	Der gefahrdrohende Zustand der Leser	(5, 11—6, 20)	29
5.	Die Änderung des levitischen Priestertums	(7, 1—8, 5)	38
6.	Die Abschaffung des Opferkultus	(8, 6—10, 18)	47
7.	Die Zeitlage des Hebräerbriefs	(10, 19—12, 11)	59
8.	Die Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder	(12, 12—13, 6)	78
9.	Die Tendenz des Hebräerbriefs	(13, 7—17)	89
10.	Der briefliche Schluß	(13, 18—25)	100—109

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, FÜNFTER BAND, HEFT 3

DER GANZEN REIHE XXXV, 3

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

EIN

JÜDISCH-CHRISTLICHES PSALMBUCH AUS DEM ERSTEN JAHRHUNDERT

[THE ODES ... OF SOLOMON, NOW FIRST PUBLISHED FROM THE SYRIAC VERSION BY J. RENDEL HARRIS, 1909]

AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT VON

JOHANNES FLEMMING

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN
VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

EIN

JÜDISCH-CHRISTLICHES PSALMBUCH
AUS DEM ERSTEN JAHRHUNDERT

[THE ODES ... OF SOLOMON, NOW FIRST PUBLISHED FROM THE SYRIAC VERSION BY J. RENDEL HARRIS, 1909]

AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT VON

JOHANNES FLEMMING

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN
VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 5. BAND HEFT 4

35. BAND HEFT 4

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorrede.

Wenn diese Oden Salomos schon bekannt gewesen wären, als jüngst wieder einmal ein unberufener Dilettant die Christenheit mit der Behauptung beunruhigte, Jesus habe überhaupt nicht gelebt, so wären sie gewiß in die Debatte gezogen worden. Nimmt man sie in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, als eine einheitliche und originale Sammlung, so läßt sich mit vielem Scheine zeigen, daß der verdiente Entdecker und Herausgeber im Unrecht ist, wenn er diese Gesänge als christlich (judenchristlich) bezeichnet hat, daß sie vielmehr jüdisch und vorchristlich sein müssen. In dem Momente aber ist »der vorchristliche Jesus« gegeben; denn die Oden nehmen in der Tat soviel Christliches vorweg, daß die Geschichtlichkeit Jesu im höchsten Maße bedroht erscheint.

In Wahrheit aber führt sowohl die Entscheidung, diese Oden seien jüdisch, als auch die andere, sie seien christlich, zu so großen Schwierigkeiten, daß sie beide unhaltbar sind. Ich habe es auf den verschiedensten Wegen und mit Hilfe verschiedener Hypothesen lange versucht, die Einheitlichkeit der Oden zu retten, einen gnostisch-judenchristlichen Mystiker als Verfasser anzunehmen und von hier aus den complexen Charakter der Oden verständlich zu machen; aber alle diese Bemühungen sind fehlgeschlagen. So habe ich mich zu der Hypothese entschließen müssen, diese Oden seien wie die Testamente der zwölf Patriarchen ein jüdisches Werk, ein Psalmbuch aus dem Zeitalter Jesu, welches von der christlichen Gemeinde in Palästina übernommen und durchgreifend bearbeitet worden ist (schon etwa um das Jahr 100). Harris hat diese Annahme gar nicht in Rechnung gezogen; aber er hat sie insofern vorbereitet, als er die Mög-

lichkeit, die Sammlung umfasse auch jüdische Oden, ausdrücklich offen gelassen hat. Daß ich mich nicht leicht zu einer Interpolationshypothese entschließe, wissen die Fachgenossen. In diesem Falle sah ich mich durch den Tatbestand zu ihr gezwungen und bin ihrer sicher geworden: nur auf diesem Wege läßt sich das geschichtliche Problem, welches diese Oden stellen, lösen. Sieht man von ihm ab, so ist die Annahme unvermeidlich (und sie würde auch von den Testamenten der zwölf Patriarchen, als einheitliche Schrift betrachtet, gelten), daß diese Oden eine beabsichtigte Confusion und eine formelle Mystification darstellen! Aber daran kann nicht gedacht werden!

Die meisten Ausscheidungen des Christlichen — so evident ist freilich keine wie Testam. Benjam. 11 — ergeben sich ohne Schwierigkeit; denn es zeigt sich schnell, daß die christlichen Sätze in vielen Fällen geradezu störend sind. Aber ich bin doch weit von dem Glauben entfernt und möchte das hier ausdrücklich ausgesprochen haben, als sei die Untersuchung bereits endgültig zu Ende geführt, vielmehr zweifle ich nicht, daß nicht Weniges noch zu verbessern ist, weil zwei Augen hier nicht genügen. Ich bin in Bezug auf die Lösung des Rätsels, wie ich hoffen darf, auf dem richtigen Wege, aber vollständig gelöst ist es noch nicht. Einige meiner Ausscheidungen sind mir selbst nicht recht sicher; an anderen Stellen mag ich über Schwierigkeiten hinweggelesen haben. Das Ergebnis kann aber schon deshalb kein völlig befriedigendes sein, weil die Zahl der Stellen nicht gering ist, die ich überhaupt nicht verstanden habe. Der Grund liegt m. E. nicht an der syrischen Übersetzung, die ich für vortrefflich halte, sondern schon an ihrer Vorlage. Manche Oden können in dieser nicht als originale Conceptionen vorgelegen haben, sondern waren vielleicht schon Compilationen, bevor die Christen sie interpolierten. Dies gilt besonders von der 41. und 42. Ode, aber auch von ein paar anderen. Auch Lücken und Auslassungen finden sich, die schwerlich erst der Übersetzer oder seine Abschreiber verschuldet haben.

Die Feststellung der Tatsache, daß wir in den Oden ein jüdisches Psalmbuch etwa aus dem Anfang unserer

Zeitrechnung und in nicht viel späterer christlicher Bearbeitung erhalten haben, genügt, um die außerordentliche Bedeutung des neuen Fundes ans Licht zu stellen. Dem glücklichen Entdecker gebührt aber auch als Herausgeber der wärmste Dank! Seit der Entdeckung der »Apostellehre« vor bald dreißig Jahren haben wir nichts gleich Wertvolles erhalten — die Bedeutung des Fundes der Fragmente des Petrus-Evangeliums und der Petrus-Apokalypse muß hier zurücktreten —, und in mancher Beziehung ist der neue Fund sogar noch wichtiger als jener urchristliche Katechismus; denn wie er in neuer Weise die Originalität und Einzigartigkeit der Verkündigung Jesu sichert, so ist er für die höhere Kritik des Johannesevangeliums epochemachend, weil diese jüdischen Oden (nicht erst die christliche Bearbeitung) bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe enthalten. Die Tat des »Johannes«, sie mit Jesus Christus zu verknüpfen und sie zu noch größerer Erhabenheit und Werbekraft zu bringen, bleibt gewaltig genug; aber sie erschöpft sich auch ganz wesentlich hierin.

Daß diese Oden, die in der christlichen Bearbeitung außerordentlich anziehend sein mußten und den tiefsten Stimmungen der Christenheit entgegenkamen, doch eine so schmale Überlieferungsgeschichte haben und so frühe in das Dunkel zurückgetreten sind, erscheint höchst auffallend; allein das Rätsel löst sich, sobald man die Christologie der Gesänge näher ins Auge faßt: durch die christliche Bearbeitung ist an mehreren Stellen der jüdische Dichter mit seinem »Ich« zu Jesus Christus geworden, und daraus sind Seltsamkeiten, ja schwere Anstöße entstanden, die nur ganz naive Menschen zu übersehen vermochten. Wer genauer zusah, dem mußten diese Anstöße unerträglich erscheinen, auch wenn er eine solche Ausführung, wie man sie im Anfang der 19. Ode liest, sich gefallen ließ. So erklärt es sich, daß eine Liedersammlung schon frühe bei Seite geschoben wurde und bald fast ganz aus der Kirche verschwand, die ein selbständiges und einzigartiges Dokument des Urchristentums und seiner bedeutendsten Vorstufen ist. Die fünf Stücke, die

uns bisher allein (aus der Pistis Sophia) bekannt waren und die ich vor 19 Jahren (Texte u. Unters. Bd. 7, Heft 2) untersucht habe, waren eine zu schmale Grundlage, um eine haltbare Vorstellung von dem Charakter und der Bedeutung der ganzen Sammlung zu gewinnen. Doch darf ich mich dessen freuen, daß ich mich an einigen wichtigen Punkten bei ihrer Kritik nicht geirrt habe.

Mein Kollege an der Königlichen Bibliothek, Herr Direktor Flemming hat die Güte gehabt, den syrischen Text durchzuprüfen und ins Deutsche zu übertragen, da meine einst erworbenen syrischen Kenntnisse für eine solche Aufgabe nicht ausreichen. Den syrischen Text abzudrucken haben wir unterlassen, um der Editio princeps die Unentbehrlichkeit zu sichern.

Berlin, den 25. März 1910. **A. Harnack.**

Inhalt.

Seite

I. Einleitung.

1. Die Handschrift 1
2. Beweis, daß das von Harris entdeckte Psalmbuch die alten „Oden Salomos“ sind. Die Überlieferung 2
3. Vorläufiges über das Alter, die Ursprache und die Einheit der Oden 9
4. Über das Verhältnis des syrischen zum koptischen Texte . . 12

II. Die Oden Salomos in deutscher Übersetzung nebst Kommentar 25

III. Geschichtliche Untersuchungen.

1. Kritik der Oden (Scheidung des Jüdischen und Christlichen) . 74
2. Kritik der Oden, Fortsetzung (Das religiöse Selbstbewußtsein des jüdischen Sängers) 85
3. Die Frömmigkeit und Theologie des jüdischen Sängers . . . 97
4. Die Zeitspuren. Der Ort. Die Ursprache. Der Verfasser und sein Kreis 104
5. Der christliche Interpolator, sein Werk, sein Standpunkt, Zeit und Ort 106
6. Zur ästhetischen Würdigung der Oden 112
7. Was lernen wir aus den Oden für die Geschichte der Entstehung des Christentums? 118

Initia (Deutsch) 125

Initia (Rückübersetzung) 126

Sach- und Wortregister . . . . 127—134

Einleitung:

1. Die Handschrift.[1]

Rendel Harris hat eine syrische Papierhandschrift, die er seit mehr als zwei Jahren besitzt, nunmehr mit einer englischen Übersetzung und einem ausgezeichneten Commentare publiciert. Die Handschrift soll 3—400 Jahre alt sein und aus dem Tigrislande stammen[2]. Der Text ist gut; er ist sorgfältig, wenn auch etwas roh geschrieben, hin und her mit Vokalen in nestorianischer Weise ausgestattet; vereinzelt finden sich, wohl von späterer Hand, griechische Vokale in jakobitischer Weise. Die Handschrift zählt 56 Blätter (in Heften zu 6 Blättern), ist aber am Anfang und Ende defect. Vom ersten Heft fehlen drei Blätter, vom sechsten Heft ein Blatt. Ob sich daran noch ein oder mehrere Hefte schlossen, bleibt zunächst ungewiß. Ungewiß bleibt auch, was die Handschrift enthalten will, da Auf- und Unterschrift fehlen.

Allein die Ungewißheit läßt sich heben. Harris erkannte, daß die zweite, etwas kürzere Hälfte der Handschrift (jetzt auf dem 32., ursprünglich auf dem 35. Blatte beginnend) die 18 Psalmen Salomos enthält, und zwar vom 1. Psalm bis zum 17. (v. 37). Es fehlen also nur Ps. 17, 38—51 und Ps. 18, 1—14, d. h. 28 Verse. Da die 306 übrigen Verse in der Handschrift 25 Blätter füllen, so beträgt das fehlende Stück $\frac{25 \cdot 28}{306}$ Blätter $= 2\,^1/_3$, also drei Blätter[3]. Die Handschrift hatte also ursprünglich 62 beschriebene Blätter, von denen am Anfang und Ende je 3 Blätter jetzt fehlen

1) J. Rendel Harris, The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version. Cambridge, 1909.

2) »From the neighbourhood of the Tigris«: mehr sagt Harris (p. 3) nicht; auch ist ein Facsimile nicht gegeben.

3) Harris nimmt infolge einer, wie mir scheint, irrtümlichen Berechnung fünf fehlende Blätter an.

Die Psalmen Salomos sind in der Handschrift nicht von 1—18 (17) gezählt, sondern von Nr. 43—60, weil 42 (jetzt 40) Psalmen vorangehen, an die sich die bekannten Psalmen Salomos[1] so anreihen, als bildeten sie mit ihnen ein Werk. Diese 40 Psalmen waren bisher unbekannt. Aber einem so gelehrten Manne wie Harris konnte nicht zweifelhaft sein, wo er zunächst zu suchen habe. Er erinnerte sich der »Oden Salomos«, die in der altchristlichen Literatur vorkommen, und diese Erinnerung war sofort mit einem vollen Erfolge gekrönt.

2. Beweis, daß das von Harris entdeckte Psalmbuch die alten „Oden Salomos" sind. Die Überlieferung.

Der Beweis ist bereits von Harris erschöpfend geliefert worden:

1) Lactantius citiert (Instit. IV, 12, 3): »Solomon in ode undevicesima[2] ita dicit: Infirmatus[3] est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo. item propheta Esaias, cuius verba sunt haec (Iesaj. 7, 14): Propter hoc dabit deus ipse vobis signum etc.« [Dazu Epitome 39: »Apud Solomonem ita scriptum est: Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo. aput Esaian sic: Ecce virgo accipiet in uterum etc.«]

Diese Worte finden sich wirklich in der 19. Ode des Syrers (v. 6). Also kannte Lactantius die uns jetzt vorliegende Sammlung, las die Oden in derselben Zählung und betrachtete sie als zu den heiligen Schriften gehörend. Es ist aber auch wahrschein-

1) S. die Ausgabe von Gebhardt, Texte u. Unters. Bd. 13, H. 2 (1895).

2) Harris p. 8 gibt an, daß die Zahl in der Überlieferung zwischen 19 und 20 schwanke und die Worte »in ode undevicesima« eine uralte Beischrift seien. Allein die Zahl schwankt nicht, wie man sich aus Brandt's Apparat überzeugen kann, und bisher ist nur eine Handschrift nachgewiesen (Cambridge Ms. Kk. 4. 17), in welcher die Worte fehlen (Cod. H bietet statt »ode« das Wort »libro« ohne Zahlenangabe, Cod. P »psalmo«).

3) Das Wort (vgl. Rönsch, Itala S. 370f.) ist, wenn es nicht ein Euphemismus sein soll, falsch, s. unten.

lich, daß er eine lateinische Übersetzung der Oden vor sich hatte, weil er sie als heilige Schrift las und weil er, wo er keine Übersetzung hat, sonst griechisch citiert (s. seine Citate aus den Sibyllen).

2) In der Pistis Sophia[1] stehen fünf Oden Salomos. Ich habe über sie im J. 1891 in meiner Monographie über die Pistis Sophia ausführlich gehandelt (Texte u. Unters. Bd. 7, H. 2, S. 35—49) und gezeigt, daß sie dem Verfasser des gnostischen Buchs mit und in dem AT überliefert waren[2] und spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt sind, aber auch älter sein können. Im Jahre 1891 haben auch Ryle und James in ihrer Ausgabe der Psalmen Salomos[3] diese Oden besprochen. Folgende Tabelle zeigt am einfachsten, daß der Verfasser der Pistis Sophia die Oden Salomos genau wie die kanonischen Psalmen behandelt hat und daß die neu entdeckten Oden Salomos eben die hier citierten sind[4].

C. 33: Maria sprach: Deine Lichtkraft hat einst darüber prophezeit durch den Propheten David im 68. Psalm: Folgt Ps. 68, 1—36.

C. 36: Petrus sprach zu Jesus: Deine Kraft hat einst durch den Propheten David prophezeit: Folgt Ps. 70, 1—13.

C. 38: Martha sprach zu Jesus: Deine in David befindliche Lichtkraft hat einst prophezeit im 69. Psalm: Folgt Ps. 69, 1—5.

C. 40: Johannes sprach: In betreff dieser Reue hat einst deine in David befindliche Lichtkraft im 101. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 101, 1—21.

C. 43: Philippus sprach zu Jesus: In betreff ihrer Reue hat

---

1) Ausgabe von Carl Schmidt (Berliner Kirchen-Väter-Ausgabe), 1905.

2) Der Verfasser allegorisiert die Oden wie die kanonischen Psalmen.

3) Siehe über diese auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III[4] S. 205ff. (1909).

4) Jedem der folgenden großen Bibelcitate geht ein hymnisches gnostisches Bekenntnis der Pistis Sophia voran, das auf Grund eben dieses Bibelcitates zurecht gemacht ist. Das betreffende Bibelcitat — es wird targumisch erklärt — erscheint dann als die alte Prophezeiung und die Entschleierung des Sinns des Hymnus der Pistis Sophia. — Der Verfasser schätzt die Oden Salomos also ebenso hoch wie die kanonischen Psalmen; also standen sie in seiner Bibel auch mit ihnen zusammen.

einst deine Kraft durch David prophezeit, indem sie im 87. Psalm sagte: Folgt 87, 2—18.

C. 45: Andreas sprach: In betreff der Auflösung der sechsten Reue der Pistis Sophia hat deine Lichtkraft einst durch David im 129. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 129, 1—8.

[C. 45: Maria sprach: In betreff dieses Worts nun hat deine Lichtkraft einst durch David prophezeit, indem sie im 81. Psalm sagte: Folgt Ps. 81, 1].

C. 46: Thomas sprach: In betreff der Auflösung der siebenten Reue der Pistis Sophia hat deine Lichtkraft durch den Propheten David prophezeit, indem sie also sprach im 24. Psalm: Folgt Ps. 24, 1—22.

C. 49: Matthäus sprach: Über die rechte Reue hat einst deine Kraft durch David im 30. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 30, 1—18.

C. 51: Jacobus sprach: In betreff dessen hat deine Kraft einst durch David im 34. Psalm prophezeit, indem er also in betreff der neunten Reue der Pistis Sophia sprach: Folgt Ps. 34, 1—28.

C. 53: Petrus sprach: In betreff dessen hat deine Lichtkraft einst durch David prophezeit, indem sie im 119. Psalm sprach: Folgt Ps. 119, 1—7.

C. 54: Salome sprach: In betreff der Auflösung der elften Reue hat einst deine Lichtkraft durch David prophezeit, indem sie im 51. Psalm sprach: Folgt Ps. 51, 1—9.

C. 56: Andreas sprach: In betreff der zwölften Reue der Pistis Sophia hat einst deine Lichtkraft durch David prophezeit und im 108. Psalm gesprochen. Folgt Ps. 108, 1—27.

C. 57: Martha sprach: In betreff dessen (der dreizehnten Reue) hat einst deine Kraft durch David im 50. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 50, 1—4.

C. 58: Salome sprach: Meine Kraft zwingt mich, die Auflösung der Worte der Pistis Sophia zu sagen. Deine Kraft hat einst durch Salomo prophezeit: Folgt eine Ode = Ode Salom. Syr. 5, 1—9.

C. 59: Maria, die Mutter Jesu, sprach: Deine Lichtkraft hat einst in betreff dieser Worte durch Salomo in der 19. Ode (ᾠδή) prophezeit: Folgt eine Ode, die im Syrer fehlt.

[C. 60: Maria sprach: In betreff der Auflösung dieses Wortes

hat deine Lichtkraft einst durch David im 84. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 84, 10. 11].

C. 65: Petrus sprach: Was die Auflösung der Worte betrifft, die du gesagt hast, so hat darüber deine Lichtkraft einst durch Salomo in seinen Oden (ᾠδαί) prophezeit: Folgt eine Ode = Ode Salom. Syr. 6, 7—17.

C. 67: Jacobus sprach: Was die Auflösung nun der Worte anbetrifft, die du gesagt hast, so hat darüber einst deine Lichtkraft durch David im 90. Psalm prophezeit: Folgt Ps. 90, 1—16.

C. 69: Thomas sprach: Was den Hymnus betrifft, den die Pistis Sophia gesagt hat . . ., so hat darüber deine Lichtkraft einst durch Salomo, dem Sohn Davids, in seinen Oden (ᾠδαί) prophezeit: Folgt eine Ode = Ode Salom. Syr. 25, 1—11 (also vollständig).

C. 71: Matthäus sprach: Was die Erklärung des Hymnus betrifft, den die Pistis Sophia gesagt hat, so hat darüber deine Lichtkraft einst durch die Ode (ᾠδή) des Salomo prophezeit: Folgt eine Ode = Ode Salom. Syr. 22, 1—12 (also vollständig).

C. 72: Maria sprach: Was die Auflösung der Worte betrifft, die die Pistis Sophia gesagt hat, so hat deine Lichtkraft sie einst durch David prophezeit: Folgt Ps. 29, 1—3.

C. 73: Martha sprach: Deine Kraft hat einst durch David in betreff dieser Worte prophezeit: Folgt Ps. 29, 10. 11.

In dieser Weise folgen noch Ps. 102, 1—5; 39, 1—3; 7, 1—7; 7, 12—17; 106, 1—21.

Von den fünf salomonischen Oden stehen also vier im Syrer; aber auch die fünfte wird dort nicht gefehlt haben. Sie allein ist numeriert (die 19. Ode). Die 19. Ode im Syrer lautet freilich anders. Höchst scharfsinnig aber und gewiß richtig vermutet Harris, der Verfasser der Pistis Sophia (bz. der ihm zur Verfügung stehende Codex) habe die 18 Psalmen Salomos und die Oden Salomos einheitlich durchgezählt — wie ja auch der Syrer sie durchzählt, aber dieser unter Voranstellung der Oden[1]. Dann ist die 19. Ode = die 1. Ode; diese fehlt aber im Syrer, weil die drei ersten Blätter des Codex fehlen (s. o.). Die Pistis

1) Ursprünglich haben die Psalmen in der Überlieferung vorangestanden, s. unten; die Voranstellung der Oden ist das Spätere.

Sophia bietet also (wenn auch nicht sämtlich vollständig) die Oden 1. 5[1]. 6, 7—17. 22. 25.

Damit ist erwiesen, daß die neuentdeckten Oden Salomos diejenigen sind, die schon dem Verfasser der Pistis Sophia vorgelegen haben und die in der Kirche seiner Provinz neben den Psalmen Salomos zum AT gerechnet wurden[2].

3) Im Codex Alexandrinus standen einst nach Ausweis des Index die 18 Psalmen Salomos (nicht auch die Oden), aber ganz am Schluß, so zu sagen unter dem Strich:

Ἀποκάλυψις Ἰωάννου
Κλήμεντος ἐπιστολὴ α'
Κλήμεντος ἐπιστολὴ β'
ὁμοῦ βιβλία —
Ψαλμοὶ Σολομῶντος ιή.

Die Oden begegnen uns (I) in der Synopsis Sanctae Scripturae (Pseudo-Athanasius) im 6. Jahrhundert und (II) in der Stichometrie des Nicephorus im Anfang des 9. Jahrh.[3]

I	II
(Nach den ATlichen Antilegomenen)	(καὶ ὅσαι ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται τῆς παλαιᾶς αὗταί εἰσιν·)
σὺν ἐκείνοις δὲ καὶ ταῦτα ἠρίθμηνται·	Μακκαβαϊκὰ γ' στίχ. ͵ζτ'.
Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ'	Σοφία Σολομῶντος στίχ. ͵αρ'.

1) Harris hat ermittelt, daß die Pistis Sophia Ode 1 und 5 bei der Erklärung verwechselt hat; daher kommen in der Erklärung auch v. 10 und 11 vor, die im Citat fehlen, s. Harris p. 18—35. 93f.

2) Die Pistis Sophia, obgleich gnostisch, setzt einen ATlichen kirchlichen Kanon voraus und hält sich an ihn. — Erwiesen ist jetzt auch, daß Lactantius und die Pistis-Sophia aus einem und demselben Buch der Oden Salomos geschöpft haben. Ich habe das früher bezweifelt, und dieser Zweifel war fast geboten, so lange man das ganze Buch nicht kannte; denn der Vers, den Lactantius citiert, sticht von den Versen, die die Pistis Sophia citiert, sehr stark ab, und in der 19. Ode, welche sie auch citiert, fehlten sie. Das Rätsel hat sich gelöst: die 19. Ode der Pistis Sophia ist in Wahrheit die erste Ode. Die 19. Ode sticht freilich noch immer von den meisten übrigen sehr ab, aber sie fügt sich doch etwas besser in sie ein, seitdem wir das Ganze und nicht nur fünf Oden kennen.

3) In dem »Verzeichnis der 60 Bücher« stehen nur die Psalmen Salomos (ob die Oden mit darunter zu verstehen sind?).

I

Πτολεμαϊκά
Ψαλμοὶ καὶ ᾠδὴ [ᾠδαὶ] Σολομῶντος·
Σώσαννα.

II

Σοφία Ἰησοῦ Σιρὰχ στίχ. ͵βω΄.
Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος στιχ.΄ ͵βρ΄.
Ἐσθὴρ στίχ. τν΄.
Ἰουδὶθ στίχ. ͵αψ΄.
Σώσαννα στίχ. φ΄.
Τωβὴτ ὁ καὶ Τωβίας στίχ. ψ΄.

Die Oden, die in beiden Verzeichnissen mit den Psalmen Salomos, denen sie nachfolgen, ein Buch bilden (wie in der Pistis Sophia und im Syrer, aber in letzterem stehen die Oden voran), stehen in der Stichometrie des Nicephorus an etwas günstigerer Stelle als in der »Synopsis«. Daß aber die Oden eben die neuentdeckten syrischen Oden sind, hat Harris (p. 5) mit Hilfe der Stichen gezeigt. Die Psalmen und Oden zusammen haben nach Nicephorus 2100 Stichen; die Psalmen haben (nach den Unterschriften) 950 Stichen[1]; also bleiben für die Oden 1150 Stichen. Hiernach verhalten sich also die Oden zu den Psalmen wie 23:19. In dem Syrer füllten die Oden, als sie vollständig waren, 34 Blätter, die Psalmen aber 27 $\frac{1}{3}$[2]. Das ist dasselbe Verhältnis; denn 23:19 verhält sich in der Tat fast genau so wie 34:27 $\frac{1}{3}$. Also ist gewiß: die Oden Salomos, welche in der Stichometrie gemeint sind, waren ebenso umfangreich wie die, welche wir jetzt in syrischer Übersetzung lesen, also waren es dieselben[3].

Somit ist dreifach erwiesen, daß die syrischen Oden Salomos das alte Apokryphum dieses Namens sind.

Welch eine kapriciöse Überlieferungsgeschichte bieten doch

---

1) Die Überlieferung ist schwankend, obige Zahl ist die wahrscheinlichste.

2) Gegen Harris, der die Psalmen auf 30 Blätter berechnet, s. o.

3) Von den Oden fehlen uns noch — da die erste in der Pistis Sophia erhalten ist; doch wissen wir nicht, ob sie vollständig ist — die zweite Ode ganz und der Anfang der dritten. Das uns Erhaltene (c. 510 Verse) steht auf 31 Blättern; die drei fehlenden Blätter umfaßten also, wenn auch die erste Seite voll beschrieben war, c. 49 Verse; wenn sie nur halb beschrieben war, c. 45 Verse. Von diesen 49 (45) Versen, sind aber 4 (= die erste Ode oder ihr Anfang) in der Pistis Sophia uns aufbewahrt. Die noch fehlenden 45 (41) Verse verteilen sich auf die zweite Ode und den Anfang der dritten, bezw. auch auf den Schluß der ersten.

diese Oden wieder dar — in der an Kapricen so reichen Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur! Fünfmal, nicht öfter, sind sie bezeugt[1]: in der Pistis Sophia, bei Lactantius, in der pseudo-athanasianischen Synopse, in der Stichometrie des Nicephorus und in einer syrischen Handschrift des 16. Jahrhunderts! Nach den beiden ersten Zeugen erscheinen sie als ein vollgültiger Bestandteil des ATs in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts — aber wo sind die Kirchen zu suchen, bei denen sie diese Ehre genossen?[2] Nach dem ersten Zeugen (der Pistis Sophia) bildeten sie bereits mit den Psalmen Salomos ein Buch, und so bleibt es auch nach dem dritten, vierten und fünften Zeugen[3]. Nach dem dritten Zeugen (des 6. Jahrhunderts) gehören sie zur minder guten Hälfte der ATlichen Antilegomenen (den Apokrypha). Die Stelle zwischen Makkabäern und Susanna wäre nicht schlecht, stände nicht unmittelbar nach jenen ein Buch Namens »*Πτολεμαϊκά*«, von welchem man gar nichts weiß[4]. In welche Kirche die pseudo-athanasianische Synopsis gehört, ist ungewiß. Sie ist eine »gelehrte« rohe Compilation, in der auch Widersprüche nicht fehlen (»der ganze Abschnitt über die Antilegomenen und Apokrypha ist entlehntes Gut«[5]).

---

1) Harris (p. 80) sucht es wahrscheinlich zu machen, daß Clemens Protrept. 1, 5, 2 (ed. Stählin) auf die verlorene zweite Ode zurückgeht; aber das ist im besten Falle eine bloße Möglichkeit. Ebenso wenig läßt sich erweisen, daß Irenäus die Oden gekannt hat (gegen Harris S. 81f.); denn Iren. IV, 25: »Non quasi indigens hominis plasmavit Adam« und »in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione« hat zwar eine starke Berührung mit Ode 4, 9, aber sie reicht doch nicht aus, um auf eine Abhängigkeit zu erkennen. — Weder die »Sapientia Salomonis« des Muratorischen Fragments noch das gnostische »Psalmbuch«, welches am Schluß desselben genannt ist, läßt sich mit unseren Oden in Beziehung setzen.

2) Die Bibel des Lactantius war eine abendländische Bibel mit Maccab., Sapientia und Ecclesiasticus und mit eigentümlichen Zugaben (außer den Oden Salomos eine apokryphe Stelle aus Esra, das Buch Baruch, Doctr. XII app., Praedic. Petri et Pauli und mehrere apokryphe Citate). Die gewöhnliche afrikanische Bibel war sie nicht. Die Bibel der Pistis Sophia gehört wohl nach Ägypten, weist aber letztlich auf Syrien-Palästina zurück, da die Stoffe des Buchs dorthin weisen (s. meine Monographie).

3) Aber der fünfte Zeuge (der Syrer) bietet die Oden an erster Stelle.

4) Ist der Titel vielleicht verschrieben?

5) Zahn, Kanonsgesch. II S. 302ff.

So läßt sich diesem dritten Zeugen nur entnehmen, daß irgendwo in der morgenländischen Kirche die Psalmen und Oden einmal zum Appendix des AT gehört haben. Der vierte Zeuge weist auf Jerusalem; denn dorthin gehört die Bearbeitung der Stichometrie, wie sie uns vorliegt[1]. Die Zusammenstellung mit Weisheit und Sirach schafft drei »Salomo«-Schriften (denn auch Sirach ging unter dieser Flagge) mit Antilegomenen-Charakter gegenüber den drei kanonischen. Da diese Stellung eine verständige ist und auch der fünfte Zeuge auf Syrien-Palästina weist (welche Dignität er den Oden und Psalmen beilegte, wissen wir nicht; aber wenn man sie überhaupt abschrieb, mußten sie Dignität besitzen), so läßt sich immerhin mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß die Oden (wie die Psalmen) auf Grund der Überlieferung nach Syrien-Palästina gehören. Dafür sprechen Zeuge 4 und 5; aber auch Zeuge 1 darf dafür geltend gemacht werden. Zeuge 3 widerspricht dem jedenfalls nicht, während Zeuge 2 — der Abendländer — eine Singularität darstellt, wie jene lateinischen Bibelhandschriften, welche den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthalten.

3. Vorläufiges über das Alter, die Ursprache und die Einheit der Oden.

Was ich S. 45ff. meiner Abhandlung »Über das gnostische Buch Pistis-Sophia« über das Alter der Oden geschrieben habe, bleibt vollkommen in Kraft, ja wird durch die nun erst gewonnene Einsicht, daß Lactantius dieselben Oden vor sich gehabt hat wie die Pistis-Sophia, noch verstärkt.

Ein Schriftwerk, welches zur Zeit der Pistis Sophia und des Lactantius beim AT, und zwar mit voller Dignität, gestanden hat und welches wahrscheinlich auch bereits in einer lateinischen Bibel stand, also gewiß schon geraume Zeit vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kanonisches Ansehen genoß, kann nicht später als auf die Mitte des 2. Jahrhunderts angesetzt werden; ja es erscheint auch dieser Terminus vom Standpunkt der Kanonsgeschichte wohl als zu spät. Daß irgend eine Provinzialkirche ein nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenes Schriftstück in das AT aufgenommen hat, ist ganz unwahrscheinlich.

1) Zahn, Kanonsgeschichte II S. 295ff.

Es erscheinen aber schon in der Pistis Sophia die Oden in engster Verbindung (als ein Liederbuch) mit den Psalmen Salomos; denn die Pistis Sophia zählt die 1. Ode als das 19. Lied Salomos (also mit und nach den 18 Psalmen). Die Verbindung mit den Psalmen wird auch durch Zeuge 3, 4 und 5 bezeugt. Lactantius bezeugt sie allerdings nicht; indessen darf man auch nicht sagen, er habe die Psalmen Salomos und ihre Verbindung mit den Oden nicht gekannt. Er kann sie gekannt, aber die Oden besonders gezählt haben; er kann aber auch die Psalmen mit den Oden fortlaufend gezählt haben (in der Reihenfolge des syrischen Übersetzers). Eine Sonderüberlieferung der Oden — ohne Psalmen — ist nirgends sicher überliefert, wohl aber eine Sonderüberlieferung der Psalmen in deren Handschriften und in dem Codex Alexandrinus, vielleicht auch in dem »Verzeichnis der 60 Bücher«.

Dieser Tatbestand macht es klar, daß die Psalmen in der Verbindung der stärkere Teil sind; sie stehen in der älteren Zeit voran und sie haben eine ältere Geschichte. Die Oden sind zu ihnen hinzugetreten. Also werden sie auch jünger sein. Die Psalmen sind z. Z. des Pompejus geschrieben; also bleibt für die Oden die Zeit von c. 50 a. Chr. bis höchstens c. 150 nach Christus; freilich wahrscheinlich ist das letztere Datum nicht mehr.

Die Psalmen Salomos sind jüdisch und palästinensisch. Also besteht das Präjudiz, daß auch die Oden jüdischen und palästinensischen Ursprungs sind; auf jüdischen Ursprung deutet ja auch der Titel »Oden Salomos« hin, und die Überlieferungsgeschichte (s. o.) legt syropalästinensischen Ursprung nahe. In Syrien allein haben sie sich außerdem, und zwar bis zum Beginn der Neuzeit, erhalten. Der christliche Ursprung muß demnach ausdrücklich bewiesen werden, wenn er behauptet wird[1].

---

1) Von christlichen Oden und Psalmen ist Ephes. 5, 18. 19; Kol. 3, 16 und im sog. kleinen Labyrinth (Euseb., h. e. V. 28, 5) die Rede. Origenes spricht von Psalmen Valentin's und Oden des Basilides. Von Oden Hippolyt's berichtet der Index seiner Werke auf seiner Statue. Sonst ist mir von christlichen Oden aus alter Zeit nichts bekannt. Von Psalmen hört man viel häufiger. Um das J. 300 schreibt Methodius (de lib. arbit. p. 762 Gallandi): σωτηρίας ἐστὶ διήγημα ἡ παρ' ἡμῖν ᾠδή. Über eine unechte Ode des Montanus s. Bonwetsch, Montanismus S. 197.

Harris hat p. 35ff., 37ff. u. 46ff. mit ausreichenden Beweisen gezeigt, daß sowohl unsre Psalmen als auch die Oden aus der griechischen Sprache in die syrische übersetzt worden sind. Die Psalmen sind aber bekanntlich ursprünglich hebräisch verfaßt, so daß unser Syrer die Übersetzung einer Übersetzung ist[1]; gilt dasselbe auch von den Oden? Ob diese Frage heute noch zu beantworten ist, ist zweifelhaft. Für die Psalmen Salomos besitzen wir noch die Version, aus der die Superversion geflossen ist; aber hier fehlt sie uns. Es muß hier also zuerst die Version hergestellt werden. Ob es möglich ist, die Retroversion mit solcher Sicherheit zu machen, daß dann aus sprachlichen Einzelbeobachtungen auf ein semitisches Original zurückgeschlossen oder umgekehrt die Originalität des griechischen Textes behauptet werden kann, ist fraglich. Seitdem die Psalmen in der Übersetzung der LXX verbreitet waren, war es nicht schwierig, im Griechischen Psalmen zu dichten, die wie Übersetzungen aus dem Hebräischen anmuteten; man vgl. z. B. die Psalmen bei Lukas c. 1. Ob aus der Betrachtung einzelner Stellen eine Entscheidung sich nahe legt, wird später zu erörtern sein[2].

Harris hat p. 48ff. eingehend, aber nicht abschließend, über den Ursprung der Oden von einem Verfasser, gehandelt und kommt zu dem Ergebnisse, daß »nahezu alle« von einer Hand herrühren[3]. Eine Ausnahme statuiert er in Bezug auf Ode 19 — sie sei zu grotesk und unterscheide sich dadurch von den anderen —, und auch Ode 42 glaubt er ausnehmen zu müssen; über ein paar ganz kleine Oden lasse sich ein Urteil überhaupt nicht fällen.

Die Einheit der Hauptmasse begründet Harris sowohl durch den einheitlichen Gesamteindruck als auch durch folgende Einzelbeobachtungen (die man auch noch vermehren kann):

(1) Der Ausdruck »Frucht der Lippen« findet sich in Ode 8. 12. 14. 16.

(2) Mit einem Bilde beginnen die Oden 6. 14. 15. 16. 28.

---

1) Zur Wiedergewinnung des Urtexts der Psalmen Salomos vermag der neugefundene Text als Superversion also kaum etwas beizutragen.

2) Harris hat die Frage nicht erörtert (trotz der Ankündigung auf p. 35).

3) An einer Stelle läßt er die Möglichkeit offen, daß sie »aus einer Schule« seien.

(3) Der Ausdruck »Milch aus Gottes Brüsten« oder ähnlich findet sich Ode 4. 8. 14. 19. 35.

(4) Erwähnung einer Zither findet sich Ode 6. 7. 14. 26.

(5) Der Ausdruck »Spuren des Lichts« findet sich Ode 7. 10.

(6) Der Ausdruck »Siegel Gottes auf seinen Geschöpfen« findet sich Ode 4. 8.

(7) Christus als der Geliebte und Lebendige Ode 3(?). 8.

(8) Die Gläubigen als Glieder Christi Ode 3. 17.

(9) Die unverwelkliche, lebendige Krone Ode 1. 5. 9. 17. 20.

(10) Verwandlung des Antlitzes der Gläubigen Ode 17. 21. 40. 41.

Diese Merkmale schließen nach Harris 22 Oden zu einer Einheit zusammen, nämlich[1]:

3 (zwei Merkmale); 4 (zwei Merkmale); 6 (zwei Merkmale); 7 (zwei Merkmale); 8 (vier Merkmale); 10; 12; 14 (vier Merkmale); 15; 16 (zwei Merkmale); 17 (drei Merkmale); 19; 20; 21; 26; 28; 35; 40; 41.

Solche Merkmale sind gewiß beachtenswert, aber ausschlaggebend in Bezug auf die Einheit des Ursprungs sind sie nicht. So haben Ode 27 und 42 die Ausbreitung der Hände (= das Kreuzeszeichen) gemeinsam; dennoch nimmt Harris hier verschiedenen Ursprung an. Wichtiger ist der Gesamteindruck, und in dieser Beziehung muß ich Harris Recht geben: die Oden machen den Eindruck, als seien sie in ihrer überwiegenden Masse aus einer Feder geflossen. Gewonnen ist freilich damit noch nicht viel, weil sowohl die Möglichkeit einer gemeinsamen »Schule«, zu der sie gehören, offen bleibt, als auch eine Sicherheit für die einzelne Ode, zum ursprünglichen Stamme zu gehören, nicht geboten werden kann. Aber auch mit der Möglichkeit ist zu rechnen, daß die Oden Interpolationen und Umformungen erlitten haben.

4. Über das Verhältnis des syrischen zum koptischen Texte.

Der koptische Text repräsentiert einen griechischen Text, der spätestens der Mitte des 3. Jahrhunderts angehört. Wie alt der griechische Text ist, aus dem die syrische Übersetzung ge-

---

1) Oden, bei denen nichts bemerkt ist, haben nur eines der oben aufgeführten gemeinsamen Merkmale.

flossen ist, wissen wir nicht; er kann eine späte Abschrift sein. Man hat also den koptischen Text, soweit er vorhanden, zu Grunde zu legen und zu fragen, wie sich der syrische zu ihm verhält.

Den koptischen Text zu bevorzugen, wird aber noch durch eine andere Erwägung bez. Untersuchung nahegelegt. Vergleicht man nämlich den Text der zahlreichen kanonischen Psalmen, die in der Pistis Sophia in extenso mitgeteilt sind (s. oben S. 3ff.), mit dem Septuaginta-Text, so findet man, daß dieser vortrefflich wiedergegeben ist. Die Pistis Sophia repräsentiert ohne jede Fälschung oder Entstellung einen alten kirchlichen sahidischen, das Original auffallend treu wiedergebenden Text. Dieser Text — auf die Frage brauche ich mich nicht einzulassen, wie er sich zu den uns erhaltenen sahidischen Psalmentexten verhält[1] — steht dem Cod. Sinait. wie ein Zwillingsbruder nahe, daher hat er auch mit R (Psalt. Graeco-Latinum Veronese) nicht weniges Verwandte und geht manchmal noch mit U (Fragm. papyr. Londinensia) zusammen. Ich habe die Texte ganz genau geprüft: abgesehen von den sehr zahlreichen Weglassungen und Hinzufügungen von *καί*, die zum Charakter der koptischen Sprache gehören, und Mängeln in der Wiedergabe der Tempora, finden sich zwar ein paar Abweichungen von der griechischen Überlieferung, so weit sie bekannt ist, aber sie sind, ebenso wie die offenkundigen Übersetzungsfehler, sehr spärlich und können das Urteil über den Charakter der Übersetzung als einer sehr treuen Wiedergabe des Originals nicht modificieren. Wohl aber finden sich, wenn auch ebenfalls selten, einige Auslassungen von Versen (so Ps. 68, 24ᵃ; 69, 3ᵇ; 87, 12ᵇ u. 13ᵃ; 50, 4ᵇ. 5ᵃ. 6ᵃ usw.) Hiernach darf man schließen, daß auch die Oden Salomos in der Pistis Sophia treu überliefert sind, vor allem, daß jede tendenziöse Entstellung fehlt. Der syrische Text muß sich also an dem koptischen in bezug auf seine Reinheit bewähren; nur wenn im Kopten ein Halbvers fehlen sollte, der im Syrer steht, und dieser Halbvers durch den Zusammenhang

1) Rahlfs, Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters (1901) S. 7, hat geurteilt, daß die meisten Psalmenübertragungen in der Pistis Sophia sich an die gewöhnliche sahidische Psalmenübersetzung anschließen, daß aber die auf p. 86 - 110 stehenden Psalmen eine selbständige Übersetzung darstellen.

uns notwendig gefordert erscheint, wird es erlaubt sein, anzunehmen, daß er im Kopten durch ein Versehen oder absichtlich ausgefallen ist.

Wie verhält sich nun der syrische Text zum koptischen? Zur Vergleichung steht freilich nur etwa ein Zwölftel des Ganzen zur Verfügung; denn mehr enthält der Kopte nicht. Was aber den Syrer betrifft, so darf man auf Grund der Nachweisungen von Harris (in bezug auf den syrischen Text der Psalmen Salomos in seinem Verhältnis zum griechischen) p. 37—46 als wahrscheinlich annehmen, daß er eine wesentlich treue, durch keine Tendenzen entstellte Übersetzung ist. Wenn sich also bedeutende Abweichungen des syrischen Textes der Oden von dem koptischen ergeben sollten, so ist zu folgern, daß dieselben auf Verschiedenheiten der griechischen Vorlage zurückzuführen sind und nicht erst dem Übersetzer angehören.

Im Folgenden ist das Material aus der Pistis Sophia nach Schmidts Ausgabe abgedruckt[1]. Zu dem ersten Stück findet sich im Syrer keine Parallele, weil die ersten Blätter im Syrer fehlen (s. o.):

(c. 59). Mein Herr, Deine Lichtkraft hat einst in betreff dieser Worte durch Salomo in der 19. Ode prophezeit und gesagt [folgte die 1. Ode]:

Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz, und nicht werde ich von ihm weichen.

Geflochten ist mir der wahre (ἀλήϑεια) Kranz, und er hat Deine Zweige (κλάδοι) in mir aufsproßen lassen.

Denn er gleichet nicht einem vertrockneten Kranz, der nicht aufsproßt, sondern (ἀλλά) Du bist lebendig auf meinem Haupte und Du hast gesproßt auf mir.

Deine Früchte (καρποί) sind voll und vollkommen (reif), angefüllt mit Deinem Heile.

(c. 58). Deine Kraft hat einst durch Salomo prophezeit, indem sie sagte [folgt die 5. Ode]:

(C. 58) Ich will Dir danken, o Herr, denn Du bist mein Gott.

Nicht verlaß mich, o Herr; denn du bist meine Hoffnung (ἐλπίς).

---

1) Schmidt hat auf meine Bitte die Übersetzung im Vergleich mit dem Syrer noch einmal genau revidiert.

Du hast mir Dein Gericht umsonst gegeben, und ich bin durch Dich gerettet.

Mögen hinfallen, die mich verfolgen, und nicht laß sie mich sehen.

Möge eine Rauchwolke ihre Augen bedecken und ein Luftnebel (ἀήρ) sie verdunkeln, und nicht laß sie den Tag sehen, damit sie mich nicht ergreifen.

Möge ihr Gedanke machtlos werden, und was sie beraten, möge über sie kommen.

Sie haben einen Ratschluß ersonnen, und nicht ist er ihnen gelungen.

Und sie sind besiegt, obwohl sie mächtig sind, und was sie böswillig (κακῶς) bereitet haben, ist auf sie herabgefallen.

Meine Hoffnung (ἐλπίς) ist in dem Herrn, und nicht werde ich mich fürchten; denn Du bist mein Gott, mein Erlöser (σωτήρ).

[Der zugehörige Psalm der Pistis Sophia]:

(c. 58). Ich will Dich preisen (ὑμνεύειν), o Licht, denn ich wünschte zu Dir zu kommen. Ich will Dich preisen (ὑμνεύειν), o Licht; denn du bist mein Erlöser.

Nicht verlaß mich im Chaos (χάος), rette mich, o Licht der Höhe; denn Du bist es, das ich gepriesen (ὑμνεύειν) habe.

Du hast mir Dein Licht durch Dich geschickt und mich gerettet; Du hast mich zu den oberen Örtern (τόποι) des Chaos (χάος) geführt.

Mögen nun die Emanationen (προβολαί) des Authades, welche mich verfolgen, in die unteren Örter (τόποι) des Chaos (χάος) hinabsinken, und nicht laß sie zu den oberen Örtern (τόποι) kommen, daß sie mich sehen.

Und möge große Finsternis sie bedecken und finstres Dunkel ihnen kommen. Und nicht laß sie mich sehen in dem Lichte Deiner Kraft, die Du mir gesandt hast, um mich zu retten, auf daß sie nicht wiederum Gewalt über mich bekommen.

Und ihrem Ratschluß, den sie gefaßt haben, meine Kraft zu nehmen, laß ihnen nicht gelingen, und wie (κατά —) sie wider mich geredet, zu nehmen von mir mein Licht, nimm vielmehr das ihrige anstatt meines.

Und sie haben gesagt, mein ganzes Licht zu nehmen, und nicht hatten sie vermocht, es zu nehmen; denn Deine Lichtkraft war mit mir.

Weil sie beratschlagt haben ohne Dein Gebot, o Licht, deswegen haben sie nicht vermocht, mein Licht zu nehmen. Weil ich an das Licht geglaubt (πιστεύειν) habe, werde ich mich nicht

fürchten, und das Licht ist mein Erlöser, und nicht werde ich mich fürchten.

[Worte der Pistis Sophia, in denen der Schluß der 5. Ode paraphrasiert enthalten ist.]

(c. 59) Das Licht ist geworden ein Kranz um mein Haupt, und nicht werde ich von ihm weichen, damit die Emanationen (προβολαί) des Authades es mir nicht rauben.

Und wenn alle Materien (ὕλαι) sich bewegen; ich aber (δέ) werde mich nicht bewegen; Und wenn alle meine Materien (ὕλαι) zu Grunde gehen und im Chaos bleiben — diese (Materien), welche die Emanationen (προβολαί) des Authades sehen —, ich aber (δέ) werde nicht zu Grunde gehen.

Denn das Licht ist mit mir, und ich selbst bin mit dem Lichte.

(c. 65) Deine Lichtkraft hat darüber einst durch Salomo in seinen Oden prophezeit (folgt die 6. Ode):

Es kam heraus ein Abfluß (ἀπόρροια) und wurde ein großer, breiter Strom.

Er riß (zog) Alles an sich und kehrte sich zum Tempel.

Nicht konnten ihn fassen gebaute Örter (= Dämme und Bauten) noch (οὐδέ) konnten ihn fassen die Künste (τέχναι) derer, die die Wasser fassen.

Er wurde über das ganze Land geführt und erfaßte Alles.

Es tranken, die sich auf dem trockenen Sande befinden; ihr Durst wurde gelöst (gestillt) und gelöscht, als ihnen der Trank aus der Hand des Höchsten gegeben war.

Selig (μακάριοι) sind die Diener (διάκονοι) jenes Trankes, denen das Wasser des Herrn anvertraut ist.

Sie haben gewendet (erfrischt) vertrocknete Lippen; Herzensfreude haben empfangen die Entkräfteten. Sie haben Seelen (ψυχαί) erfaßt, indem sie den Hauch schickten, damit sie nicht stürben.

Sie haben Glieder (μέλη), die gefallen waren, aufgerichtet; sie haben ihrer Offenheit [?] (παρρησία) Kraft gegeben und Licht ihren Augen gegeben.

Denn sie alle haben sich in dem Herrn erkannt und sind durch Wasser ewigen Lebens gerettet.

(c. 65) Aus dem Targum der Pistis Sophia zu dieser Ode:

Ein Abfluß (ἀπόρροια) kam heraus und wurde ein großer, breiter Strom .... Er riß Alles an sich und führte es zum Tempel .... Nicht konnten sie fassen Dämme und Bauten ..... Er wurde über das ganze Land geführt und füllte Alles ..... Es tranken, die sich

auf dem trockenen Sande befinden . . . . . Ihr Durst wurde gestillt und gelöscht . . . . . Es wurde ihnen der Trank durch den Höchsten gegeben . . . . . »Selig (μακάριοι) sind die Diener (διάκονοι) jenes Trankes« . . . . denen der Lichtabfluß (ἀπόρροια) anvertraut ist . . . . . . Sie haben vertrocknete Lippen gewendet . . . . Herzensfreude haben empfangen die Entkräfteten . . . . . Sie haben Seelen (ψυχαί) belebt, indem sie den Hauch schickten, damit sie nicht stürben . . . . . Sie haben Glieder (μέλη), die gefallen waren, aufgerichtet oder (ἤ) damit sie nicht fallen . . . . . Sie haben ihrer Offenheit (παρρησία) Kraft gegeben . . . . Sie haben Licht in ihre Augen gegeben . . . . Sie alle haben einander erkannt in dem Herrn . . . . Sie sind gerettet durch Wasser ewigen Lebens.

Auch schon in der Einleitung zu diesem Abschnitt finden sich Anklänge an diese Ode:

(c. 64) Ich nun (scil. das erste Mysterium) und auch die Kraft, die von mir gekommen war, und die Seele (ψυχή), die ich von Sabaoth, dem Guten (ἀγαθός) empfangen hatte, sie kamen neben einander und wurden ein einziger Lichtabfluß (ἀπόρροια), der gar sehr leuchtete . . . . er verbreitete sich . . . und nicht konnten die Emanationen (προβολαί) des Authades es wagen (τολμᾶν), jenen Lichtabfluß (ἀπόρροια) im finsteren Chaos (χάος) zu erfassen, noch (οὐδέ) konnten sie ihn erfassen mit der Kunst (τέχνη) des Authades . . . . Und die Körper . . . . empfingen ihr Licht . . . ., weil ihnen das Licht durch mich gegeben war. Und Michael und Gabriel, die gedient (διακονεῖν) und den Lichtabfluß zum Chaos gebracht hatten . . . . sie sind es, denen der Lichtabfluß anvertraut war . . . . und die Lichter, die in die Pistis Sophia gestoßen waren, belebten den Körper ihrer Materie (ὕλη) . . ., die im Begriff war unterzugehen . . . und sie richteten alle ihre Kräfte auf, die im Begriff waren, sich aufzulösen, und sie nahmen sich eine Lichtkraft . . . . und alle Lichtkräfte der Sophia erkannten sich gegenseitig . . . und wurden durch das Licht jenes Abflusses gerettet.

(c. 71) Deine Lichtkraft hat einst darüber durch die Ode des Salomo prophezeit (folgt die 22. Ode):

Der mich hinabgeführt hat aus den höheren Orten, die oberhalb, hat mich herausgeführt aus den Örtern, die im Grunde unterhalb.

Der, welcher die in der Mitte Befindlichen dorthin getragen hat, hat mich über sie belehrt.

Der meine Feinde und meine Widersacher (ἀντίδικοι) zerstreut hat, hat mir Gewalt (ἐξουσία) verliehen über die Bande, um sie zu lösen.

Der die Schlange mit den sieben Köpfen mit meinen Hän-

den niedergeschlagen (πατάσσειν) hat, hat mich über ihre Wurzel gestellt, damit ich ihren Samen (σπέρμα) auslösche.

Und Du warst mit mir, indem Du mir halfest: an allen Orten umgab mich Dein Name.

Deine Rechte hat das Gift des Schlimmes Redenden vernichtet, Deine Hand hat den Weg für Deine Getreuen (πιστοί) gebahnt.

Du hast sie aus den Gräbern (τάφοι) befreit und sie mitten aus den Leichnamen fortgeschafft.

Du hast tote Gebeine genommen und sie mit einem Körper (σῶμα) bekleidet und den Unbeweglichen hast Du Lebenskraft (ἐνέργεια) gegeben.

Dein Weg ist geworden Unzerstörbarkeit und Dein Antlitz.

Du hast Deine Welt (αἰών) in das Verderben geführt, damit sie alle aufgelöst und erneuert würden, und Dein Licht ihnen allen Fundament sei.

Du hast Deinen Reichtum auf sie gebaut, und sie sind ein heiliger Wohnort geworden.

In dem Targum (a. a. O.) wird diese Ode stückweise wörtlich und vollständig wiederholt.

[Der dazu gehörige Psalm der Pistis Sophia]:

(c. 70) Ich preise (ὑμνεύειν) Dich; durch dein Gebot (Beschluß) hast Du mich herausgeführt aus dem höheren Äon (αἰών), der oberhalb, und hast mich zu den Örtern (τόποι), die unterhalb, hinabgeführt.

Und wiederum durch Dein Gebot hast du mich aus den Örtern, die unterhalb, gerettet, und durch Dich hast du dort die in meinen Lichtkräften befindliche Materie genommen, und ich habe sie gesehen.

Und Du hast zerstreut von mir weg die Emanationen (προβολαί) des Authades, die mich bedrängten und mir feindlich waren, und hast mir die Macht (ἐξουσία) verliehen, mich aus den Banden der Emanationen (προβολαί) des Adamas zu lösen.

Und Du hast den Basilisken niedergeschlagen (πατάσσειν), den mit den sieben Köpfen und ihn hinausgestoßen mit meinen Händen und mich über seine Materie (ὕλη) gestellt. Du hast ihn vernichtet, damit nicht sein Same (σπέρμα) sich erhebe von jetzt ab.

Und Du warst mit mir, indem Du mir in all diesem Kraft gabst, und Dein Licht umgab mich an allen Örtern (τόποι), und durch Dich hast Du alle Emanationen (προβολαί) des Authades kraftlos gemacht.

Denn Du hast die Kraft ihres Lichtes von ihnen genommen und meinen Weg grade gerichtet, um mich aus dem Chaos (χάος) zu führen.

Und Du hast mich fortgeschafft aus den materiellen (ὑλικοί) Finsternissen und all meine Kräfte von ihnen genommen, deren Licht genommen war.

Du hast in sie (sc. Kräfte) gereinigtes Licht gestoßen und all meinen Gliedern (μέλη), in denen kein Licht, hast Du gereinigtes Licht aus dem Lichte der Höhe gegeben.

Und Du hast ihnen den Weg gerade gerichtet, und das Licht Deines Antlitzes ist mir unzerstörbares Leben geworden.

Du hast mich hinaufgeführt oberhalb des Chaos (χάος), des Ortes (τόπος) des Chaos (χάος) und der Vernichtung, damit alle in ihm befindlichen Materien (ὕλαι), die an jenem Orte (τόπος) sich befinden, aufgelöst und alle meine Kräfte in Deinem Licht erneuert würden, und Dein Licht in ihnen allen sei.

Du hast das Licht Deines Abflusses (ἀπόρροια) in mir niedergelegt, und ich bin gereinigtes Licht geworden.

(c. 69): Darüber hat Deine Lichtkraft einst durch Salomo, dem Sohne Davids, in seinen Oden prophezeit (folgt die 25. Ode):

Ich bin gerettet aus den Banden und bin geflohen zu Dir o Herr.

Denn Du bist zu meiner Rechten gewesen, indem Du mich rettetest und mir halfst.

Du hast meine Gegner verhindert (κωλύειν), und nicht sind sie sichtbar geworden; denn Dein Antlitz war mit mir, mich rettend in Deiner Gnade (χάρις).

Ich wurde verachtet im Angesicht Vieler und hinausgestoßen; ich bin geworden wie Blei vor ihrem Angesicht.

Durch Dich ist mir geworden eine Kraft, die mir half; denn Du hast mir Leuchter gestellt zu meiner Rechten und zu meiner Linken, damit keine Seite von mir lichtlos wäre.

Du hast mich beschattet (σκεπάζειν) mit dem Schirm Deiner Gnade und ich wurde überhoben den aus Fellen gemachten Kleidern.

Deine Rechte ist es, die mich erhöht hat, und Du hast die Krankheit von mir weggenommen.

Ich bin geworden gekräftigt in Deiner Wahrheit und gereinigt in Deiner Gerechtigkeit (δικαιοσύνη).

Es haben sich entfernt von mir meine Gegner, und ich bin

gerechtfertigt in Deiner Güte (χρηστόσ-); denn Deine Ruhe währt bis in alle Ewigkeit[1].

[Der zugehörige Psalm der Pistis Sophia]:

(c. 68): Ich bin aus dem Chaos (χάος) gerettet und erlöst aus den Banden der Finsternis. Ich bin zu Dir, o Licht gekommen;

Denn Du wurdest Licht auf all meinen Seiten, indem Du mich rettetest und mir halfst.

Und die Emanationen (προβολαί) des Authades, die gegen mich kämpften, hast Du verhindert (κωλύειν) durch Dein Licht, und nicht vermochten sie mir zu nahen; denn Dein Licht war mit mir und rettete mich durch Deinen Lichtabfluß (ἀπόρροια).

Weil nämlich (γάρ) die Emanationen (προβολαί) des Authades mich bedrängt, meine Kraft von mir genommen und mich in das Chaos (χάοι) hinausgestoßen haben, indem kein Licht in mir war, so bin ich wie schwerlastende Materie (ὕλη) im Vergleich zu (παρά) ihnen geworden.

Und darnach ist mir eine Abflußkraft (ἀπόρροια) durch Dich gekommen, die mir half; sie leuchtete zu meiner Linken und zu meiner Rechten und umgab mich auf allen meinen Seiten, damit kein Teil (μέρος) von mir lichtlos wäre.

Und Du hast mich bedeckt mit dem Lichte Deines Abflusses (ἀπόρροια) und gereinigt aus mir all meine schlechten Materien (ὕλαι), und ich wurde überhoben all meinen Materien (ὕλαι) wegen Deines Lichtes.

Und Dein Lichtabfluß (ἀπόρροια) ist es, der mich erhöht und von mir die Emanationen (προβολαί) des Authades genommen hat, die mich bedrängten (θλίβειν).

Und ich bin geworden fest vertrauend zu Deinem Lichte und ⟨seiend⟩ gereinigtes Licht Deines Abflusses (ἀπόρροια).

Und es haben sich entfernt von mir die Emanationen (προβολαί) des Authades, die mich bedrängten, und ich leuchtete in Deiner großen Kraft; denn Du rettest allezeit.

Ergebnisse:

In der 5. Ode sind folgende Abweichungen des Syrers (S) vom Kopten (K) zu verzeichnen[2]:

(1) v. 1 K »denn Du bist mein Gott«; S »denn ich habe Dich lieb«.

(2) v. 2 K »o Herr«; S »Höchster«.

(3) v. 3 K »Dein Gericht (Recht)«; S »Deine Güte«.

1) Auch diese Ode wird in dem gleich folgenden Targum stückweise, aber vollständig wiederholt.

2) Abweichungen im Tempus sind nicht vermerkt.

(4) v. 3 K »Durch Dich«; S »durch sie« (scil. die Güte).

(5) v. 4 K »hinfallen«; S »kommen«.

(6) v. 7 K »möge ihr Gedanke machtlos werden«; S »zum Stumpfsinn [?] möge ihr Gedanke werden«.

(7) v. 8^b K »und sie sind besiegt, obwohl sie mächtig sind«; om. S.

(8) v. 8^c K »und was sie böswillig bereitet haben, ist auf sie herabgefallen«; S »sie haben sich böswillig vorbereitet, und es ergab sich, daß sie leer ausgingen«.

(9) v. 9 K »denn Du bist mein Gott, mein Erlöser«; S »und weil der Herr mein Erlöser ist, werde ich mich nicht fürchten«.

Die Verse 10—12 sind in der Pistis-Sophia nur in einer Paraphrase (nicht als Citat) enthalten; diese zeigt aber, daß K denselben Text wie S las. Die Einsetzung von »das Licht« in v. 12 statt »der Herr« in K ist Absicht und kommt auch sonst vor.

In der 6. Ode (v. 7—17) unterscheidet sich S von K also:

(10) v. 8 K »er riß Alles an sich und kehrte sich zum Tempel« (aber in der Paraphrase: »führte es zum Tempel«); S »denn er hat Alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht«.

(11) v. 10 K »es tranken, die sich auf dem trockenen Sande befinden«; S »und alle Durstigen auf Erden haben getrunken«.

(12) v. 12 K »das Wasser des Herrn«; S »sein Wasser«.

(13) v. 13 K »Herzensfreude haben empfangen die Entkräfteten«; S »sie haben den Willen, der kraftlos war, wieder aufgerichtet«.

(14) v. 14 K »sie haben Seelen erfaßt (Targum: »belebt«), indem sie den Hauch schickten, damit sie nicht stürben«; S »und die Seelen, die nahe daran waren abzuscheiden, haben sie vom Tode zurückgehalten«.

(15) v. 15 K »aufgerichtet«; S »aufgerichtet und aufrecht gestellt«.

(16) v. 16 K »ihrer *παρρησία*« [das griechische Wort ist in K erhalten]; S »ihren Kommen« [also *παρουσία*].

(17) v. 17 K »denn sie alle haben sich in dem Herrn erkannt«; S »denn ein Jeder hat sie erkannt in dem Herrn«.

Abweichungen in der 22. Ode:

(18) v. 2 K »der, welcher die in der Mitte Befindlichen dorthin getragen hat, hat mich über sie belehrt«; S »er, der die in der Mitte befindlichen Dinge sammelt, der tut mich auch hinein«.

(19) v. 6 K »an allen Orten umgab mich Dein Name«; S »und aller Orten ward dein Name von mir gesegnet«.

(20) v. 10 K »Lebenskraft«; S »Hilfe zum Leben«.

(21) v. 12 K »Und Dein Licht ihnen allen Fundament sei; »Du hast Deinen Reichtum auf sie gebaut, und sie sind ein heiliger Wohnort geworden«; S »und die Grundlage für Alles dein Felsen würde, und auf ihn hast Du Dein Reich gebaut, und es ist der Wohnplatz der Heiligen«.

In Ode 25 sind folgende Abweichungen:

(22) (23) v. 1 K »den Banden«; S »meinen Banden«. K »o Herr«; S »mein Gott«.

(24) v. 2 K »Du bist zu meiner Rechten gewesen, indem Du mich rettetest«; S »Du bist meine Rechte zur Rettung gewesen«.

(25) v. 4 K »und nicht sind sie sichtbar geworden«; S »und ich werde ihn nicht wieder sehen«.

(26) v. 8 K »mit dem Schirm Deiner Gnade«; S »mit dem Kleide Deines Geistes«.

(27) v. 10 K »es haben sich entfernt von mir meine Gegner«; S »es fürchteten sich vor mir alle meine Widersacher«.

(28) v. 11 S »Und ich bin dem Herrn zu eigen geworden im Namen des Herrn«; fehlt in K. — (29) K »in Deiner Güte«; S »in seiner Güte«. — (30) K »Deine Ruhe«; S »seine Ruhe«.

Auf Grund dieser Abweichungen darf man sagen, daß die Überlieferung in S der in K sehr nahe steht, wir also im Ganzen zu S gutes Zutrauen haben dürfen. Von den 30 hier aufgeführten Fällen beziehen sich 14 auf Pronomina bez. Pronominalsuffixe oder bedeuten sonst wenig, z. T. nichts (Nr. 2. 4. 6. 10. 11. 12. 15. 17. 20. 22. 23. 25. 29. 30); in einem Fall (Nr. 16) haben beide Zeugen eine falsche LA; Auslassungen, auf die man gefaßt sein mußte, finden sich in K 2 (Nr. 9. 27); doch ist im ersten Fall möglicher Weise in S ein überflüssiger Zusatz; Auslassungen in

S finden sich außer Nr. 7 nicht. Ob K oder S im Rechte sind, läßt sich in 4 Fällen nicht entscheiden (Nr. 1. 3. 13. 21); in den Fällen Nr. 5. 14. 18. 26 ist S vorzuziehen, in den Fällen 8. 19. 24. 27 aber K[1]. Hieraus folgt, daß die Überlieferung in S nicht schlechter ist als in K, daß wir uns also, den Text anlangend, mit S auf einem recht sicheren Boden befinden, so wenig der Text als ganz fehlerfrei gelten darf. Wahrscheinlich sind die Oden nicht häufig abgeschrieben und so von Fehlern bewahrt worden.

1) Die Begründungen s. im Kommentar.

DIE ODEN SALOMOS.

. . . .

1.

[nur in der Pistis Sophia c. 59 erhalten.]

[1]Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz, und nicht werde ich von ihm weichen. [2]Geflochten ist mir der wahre Kranz, und er hat deine Zweige in mir aufsproßen lassen. [3]Denn er gleichet nicht einem vertrockneten Kranz, der nicht aufsproßt, sondern du bist lebendig auf meinem Haupte, und du hast gesproßt auf mir. [4]Deine Früchte sind voll und vollkommen (reif), angefüllt mit deinem Heile . . . .

2. [fehlt.]

3.

. . . . ziehe ich an, [2]und seine Glieder* sind bei ihm, und

*) Die Hs. nach erster Hand »meine Glieder«.

(Zu Ode 1.)

1. S. Jes. 28, 5: *ἔσται κύριος Σαβαὼϑ ὁ στέφανος τῆς ἐλπίδος ὁ πλεκεὶς τῆς δόξης τῷ καταλειφϑέντι τοῦ λαοῦ.* Das Bild vom Kranze findet sich in den Oden auch sonst (s. das Register), vgl. Proverb. 4, 9 u. N.T.

2. Der wahre Kranz, d. h. der echte Kranz, d. h. die Lebenskrone. »Deine« Zweige — man erwartet »seine« Zweige; allein schon der erste Vers und ebenso die folgenden zeigen, daß der Besitz des Kranzes mit dem Besitze Gottes selbst identificiert wird. Hier haben wir echte Mystik: »Du bist lebendig auf meinem Haupte, und du hast gesproßt auf mir«.

3. Der Besitz Gottes ist kein toter Besitz — ein lebendiger Kranz voll Blüten und Früchte. — Ob die Ode mit v. 4 geschlossen hat, wissen wir nicht. Für diese Ode sind in K die Originalworte *ἀληϑειας, κλαδους, ἀλλα* und *καρποι* erhalten.

(Zu Ode 3.)

Die erste Hälfte der Ode fehlt.

2. Ephes. 4, 15 f. — an ihnen] an ihm? Die Pronomina sind in der syrischen Übersetzung öfters vertauscht, s. v. 2a, wo aber die zweite Hand das Richtige bietet. Sollte »an ihnen« richtig sein, so wäre der Sinn: »ich bin ein Glied wie sie«.

an ihnen hänge ich, und er liebt mich; [3]denn nicht verstände ich den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht lieben würde. [4]Wer vermag die Liebe zu beurteilen außer dem Geliebten? [5]Ich liebe den Geliebten, und meine Seele liebt ihn, [6]und wo seine Ruhe (ist), da bin ich auch; [7]und ich werde kein Fremdling sein, denn es gibt keinen Neid bei dem Herrn, dem Höchsten und Barmherzigen. [8]Ich bin vereint (mit ihm)*, weil der Liebende den Geliebten gefunden hat. [9]Weil ich ihn, den Sohn liebe, werde ich Sohn sein; [10]denn der, welcher jenem, der unsterblich ist, anhanget, der wird auch unsterblich sein, [11]und wer Wohlgefallen hat am Leben**, wird lebendig sein. [12]Das ist der Geist des Herrn ohne Falsch, der die Menschen lehrt, daß sie seine Wege erkennen. [13]Seid weise, erkennet und seid wachsam. Hallelujah.

---

*) wörtl. »ich bin vermischt«. **) so d. Hs., Harris ändert ܚ̈ܝܐ in ܚܝܐ »am Lebendigen«.

---

3. I Joh. 4, 19; Joh. 14, 21.

5ff. Vgl. das Hohelied, das hier in allegorischem Verständnis anklingt (c. 1, 7 etc.). »Der Geliebte« ist hier u. v. 8 (s. 5, 1) Gott selbst, nicht der Messias.

7. Fremdling] Schwerlich ist an Hiob 19, 27 zu denken. — Dem Höchsten] sehr häufig in den Oden, s. das Register.

8f. Ich bin vermischt mit ihm] das ist der Höhepunkt der mystischen Aussagen (s. I Kor. 6, 17: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν*); er wird erklärt durch v. 10: die Unsterblichkeit geht von Gott auf den über, der mit ihm vereint ist, und hierin beruht die »Vermischung« (vgl. II Petr. 1, 4: *κοινωνοὶ θείας φύσεως*). Schließt aber v. 10 enge an v. 8 an, so ist v. 9 eine Interpolation. Das zeigt aber auch der Inhalt des Verses selbst; denn während die Verse 2—8 unzweifelhaft von der Vereinigung mit Gott selbst sprechen, erscheint hier plötzlich »der Sohn« als der Gegenstand der Liebe und die Sohnschaft (statt der Unsterblichkeit). Damit ist nicht nur der Zusammenhang gestört, sondern es ist auch ein Gedanke eingeführt, der in den Oden sonst keine Parallele hat. Ist die Interpolation an dieser Stelle erwiesen — und der Beweis ist m. E. stringent — so folgt, daß diese Ode jüdisch ist, aber christlich redigiert.

11. Harris übersetzt auf Grund einer Änderung des Textes: »and he who is accepted in the Living One, will become living«, und versteht unter dem »Living One« Jesus Christus; allein da die Conjectur überflüssig ist — denn das Wort »Leben« schließt sich enge an die »Unsterblichkeit« in v. 10 an —, so ist die Beziehung auf Jesus Christus hinfällig.

12. Das ist der Geist des Herrn] d. h. diese Vereinigung in der Liebe lehrt dieser Geist. — ohne Falsch] d. h. Lüge, s. Hebr. 6, 18: *ἀδύνατον ψεύσασθαι τὸν θεόν*, Tit. 1, 2: *ὁ ἀψευδὴς θεός* und ATliche Stellen.

4.

Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, [2]und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen andern Platz stellte, weil er nicht die Macht (dazu) hat. [3]Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; [4]der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen* mit denen, die jünger sind als er. [5]Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben, nie wirst du müßig sein und wirst nicht ohne Frucht sein; [6]denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden. [7]Denn wer wird deine Güte anziehen und ungerecht handeln? [8]Denn dein Siegel ist bekannt, und deine Geschöpfe kennen** es, und deine Heerscharen besitzen es, und

*) wörtl. »vertauscht werden«. **) so nach der Conjectur von Harris das Aktiv statt des Passiv: »bekannt sind ihm deine Geschöpfe«

(Zu Ode 4.)

1—4. Gewiß hat Harris Recht, daß es sich um den jerusalemischen Tempel handelt, und wahrscheinlich ist, daß zugleich an den Tempel von Leontopolis (auch Garizim?) als den Rivalen gedacht ist (bezw. auch an andere jüdische Opferstätten, die es, wie wir jetzt wissen, in der Diaspora gab). Aber dann folgt auch, daß beide Tempel noch stehen (gegen Harris). Der Tempel von Leontopolis hat von c. 160 v. Chr. bis 73 n. Chr. bestanden, also etwas länger als der jerusalemische. Unsere Ode ist mithin vor d. J. 70 n. Chr. gedichtet. Der Verf. verwirft den Tempel von Leontopolis nicht, behauptet aber seine Inferiorität gegenüber dem von Jerusalem und schützt dessen Superiorität gegenüber Herabsetzungen zu Gunsten des Onias-Tempels. Urteile der Palästinenser über diesen s. bei Schürer, Geschichte des jüd. Volkes Bd. III[3] S. 97ff. Die Verwahrung richtet sich wohl gegen ägyptische Juden (gegen Samaritaner?). Die Vorstellung (v. 3), daß der jerusalemische Tempel älter als die anderen Plätze d. h. als die Welt ist, war bei den Rabbinen sehr verbreitet.

5ff. Die zweite größere Hälfte der Ode steht in keinem Zusammenhang mit der ersten, so daß man schwer glauben kann, daß die beiden Stücke ursprünglich eine Einheit gebildet haben.

5. »Deinen Gläubigen«] kann natürlich ebenso von einem Juden, wie von einem Christen geschrieben sein. — Der Zusammenhang von 5a und 5bff. ist nicht ganz deutlich, aber doch vorhanden.

6. S. Ps. 84, 11, aber welche Fortschritte hat die Innerlichkeit der Religion gemacht!

8. »Dein Siegel«] S. 8, 16; Apoc. Joh. 5. 7, 2ff.; II Kor. 1, 22; Ephes. 1, 13; 4, 30; II. Tim. 2, 19. Über das »Siegel« könnte man eine lange religionsgeschichtliche Abhandlung schreiben uud zeigen, wie es das »Wort« sakramental gemacht hat und wie es den Besitz Gottes an-

die auserwählten Erzengel sind damit angetan. [9]Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner. [10]Sprenge auf uns deine Tautropfen, und öffne deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen. [11]Denn bei dir gibt es keine Reue, daß du bereutest, was du versprochen hast, [12]und das Ende war dir offenbar; denn was du gegeben hast, das hast du aus Gnaden gegeben, [13]so daß du es also nicht entziehen und (wieder) nehmen wirst. [14]Denn alles war dir als Gott offenbar und war von Anfang an fest bestimmt vor dir, und du, o Herr, hast alles gemacht. Hallelujah.

5.

Ich sage dir Dank, o Herr, denn ich habe dich lieb. [2]Höchster, verlaß mich nicht, denn meine Hoffnung bist du. [3]Umsonst habe ich deine Güte empfangen, ich lebe (oder: bin gerettet) durch sie. [4]Meine Verfolger werden kommen und mich nicht sehen; [5]eine Wolke der Finsternis wird auf ihre Augen fallen, und Luft der Dunkelheit wird sie umschatten, [6]und sie werden kein Licht haben, zu sehen, so daß sie mich nicht er-

---

zeigt und das donum custodiae dei et perseverantiae einschließt. In diesem Sinn wird es auch hier gebraucht sein.

9. Gott ist ἀπροσδεής, die Menschen aber bedürfen seiner — ein jüdischer und christlicher Gemeinplatz.

10. »Milch und Honig«] öfters in den Oden, s. d. Register.

11 ff. Gott ist ἀμεταμέλητος, s. Röm. 11, 29; II. Kor. 7, 10 und A.T.

14. Auch ein jüdischer und christlicher Gemeinplatz.

(Zu Ode 5.)

Diese Ode ist auch in der Pistis Sophia enthalten (s. o. S. 4. 14ff. 20f.); sie erinnert mehr als irgend eine andere an die kanonischen Psalmen und bedarf keiner Erklärung (Ps. 7, 17; 9, 16; 146, 5).

1. Hier läßt sich nicht entscheiden, ob K (»denn du bist mein Gott« oder S (»denn ich habe dich lieb«) das Ursprüngliche bietet. Möglich ist, daß der subjectiv stärker gefärbte Ausdruck der spätere ist; möglich, ja wahrscheinlicher ist, daß die Pistis Sophia diesen Ausdruck, der sich auch sonst in den Oden findet (s. Ode 3; 6, 2), vermieden hat.

2. »o Herr« K, »Höchster« S. Eine Entscheidung ist nicht möglich.

3. »Dein Gericht« K, »deine Güte« S. K kann im Rechte sein, wenn man, was Schmidt für gestattet hält, »dein Recht« übersetzt. — Ohne Bedeutung ist die Variante »durch dich« in K.

4. »hinfallen« K, »kommen« S; hier ist K wohl im Unrecht; denn erst 5 ff. wird von der Strafe berichtet.

greifen (können). [7]Zum Stumpfsinn (?)* möge ihr Gedanke werden, und was sie ausgesonnen haben, möge sich gegen ihr Haupt wenden; [8]denn sie haben einen Plan ausgedacht, und er ist ihnen nicht gelungen, sie haben sich böswillig vorbereitet, und es ergab sich, daß sie leer ausgingen. [9]Denn auf dem Herrn beruht meine Hoffnung, und ich werde mich nicht fürchten, und weil der Herr mein Erlöser ist, werde ich mich nicht fürchten. [10]Wie eine Krone ist er auf meinem Haupte, ich werde nicht beben, und wenn alles erschüttert wird, ich werde feststehen, [11]und wenn das Sichtbare zugrunde geht, ich werde nicht sterben; [12]denn der Herr ist mit mir, und ich mit ihm. Hallelujah.

6.

Wie die Hand über die Zither gleitet, und die Saiten ertönen**, [2]so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn, und ich rede durch seine Liebe; [3]denn sie tilgt, was fremd ist, und alles gehört dem Herrn***. [4]Denn also war es vom Anfang an

*) wörtl. »Geschwulst«, in übertrag. Bed. vielleicht »Stumpfsinn«, wie das von derselb. Wurzel herstammende ܥܒܝܘܬܐ ja auch »Dicke« und »geistige Stumpfheit« bedeutet. Harris »dicke Finsternis«, Pistis Sophia: »möge ihr Gedanke machtlos werden«. **) wörtl. »reden«. ***) Harris hat die Lesart d. Hs. ܕܡܪܝܐ in ܕܡܪܝܪܐ geändert und übersetzt: »er tilgt was fremd ist und alles, was bitter ist«.

7. Die Worte, wie sie in K lauten: »möge ihr Gedanke machtlos werden«, sind keine Variante.

8. In der Mitte dieses Verses finden sich in K die Worte: »und sie sind besiegt, obwohl sie mächtig sind«; sie sind als echt anzuerkennen; denn K bietet keine willkürlichen Zusätze. v. 8c lautet in K besser: »und was sie böswillig bereitet haben, ist auf sie herabgefallen«. S ist verderbt.

9. In K fehlt das zweite: »ich werde mich nicht fürchten« (vorher heißt es: »denn Du bist mein Gott, mein Erlöser«). Die Fassung in S ist vielleicht vorzuziehen, weil sie einen Parallelismus ergibt. Non liquet.

10. S. Ode 1. 9. 17. 20. Specifisch Christliches findet sich in der Ode nicht. Von dieser Ode sind in K die Originalworte *ἐλπις*, *ἀερος*, *κακως*, *σωτηρ* erhalten. Letzteres ist nicht unwichtig. — Bemerkenswert ist, daß in Ode 3 die Liebe ein Hauptstichwort ist, in Ode 4 der Glaube, in Ode 5 die Hoffnung und in Ode 6 die Erkenntnis. Ist das zufällig?

(Zu Ode 6.)

1f. So ist die Inspiration durch den Geist in der jüdischen und altchristlichen Literatur öfters geschildert worden, s. die Apologeten und den Ausspruch Montans (Epiph., haer. 48, 4: *ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον*).

und (wird sein) bis zum Ende, daß nichts (ihm) widerstreben und nichts gegen ihn sich erheben wird. 5Der Herr hat die Kenntnis seiner selbst vermehrt und er ist eifrig bemüht, daß das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist; und seinen Lobgesang gab er uns für seinen Namen. 6Unsere Geister preisen seinen heiligen Geist. 7Denn ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem großen und breiten Strome geworden, 8denn er hat alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht; 9und die Hindernisse der Menschen vermochten ihn nicht zu hemmen, auch nicht die Künste derer, die die Wasser dämmen, 10denn er ist über die Oberfläche der ganzen Erde gekommen und hat alles angefüllt, und alle Durstigen auf Erden haben getrunken; 11und der Durst ward gestillt* und gelöscht, denn vom Höchsten ist der Trank gegeben. 12Selig sind also die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut worden ist**, 13sie haben die trockenen Lippen erquickt und den Willen, der kraftlos geworden war***, wieder aufgerichtet; 14und die

*) wörtl. »gelöst«. **) wörtl. »die mit seinem Wasser betraut worden sind«. ***) wörtl. »der aufgelöst war«.

6. »seinen heiligen Geist«] braucht nicht christlich zu sein, s. Ps. 51, 13; Jes. 63, 10. 11 (auch Ps. 143, 10). Von v. 7 an bis zum Schluß bietet auch die Pistis Sophia (s. o. S. 5. 16f. 21) die Verse, auf die die Einleitung (v. 1—6) vorbereitet.

7. Das Wort *ἀπόρροια* (S »Bach«) ist in K erhalten, vgl. Sap. Sal. 7, 25 (von der Weisheit): *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*. Die großartige Schilderung, die nun folgt, ist nicht »gnostisch«, sondern — nachdem das Thema in v. 4f. angeschlagen war —, soll die kraftvolle Verbreitung der Gotteserkenntnis über die ganze Erde und ihre Unaufhaltsamkeit dargestellt werden. An die Taufe ist nicht zu denken; auch nichts »Mythologisches« liegt hier vor. Vgl. Henoch 39, 5; 48, 1; 49, 1; anders Apoc. Baruch 36ff. und Sap. Sal. 5, 22.

8. »und zum Tempel gebracht«] Damit ist das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteserkenntnis kommt dadurch zu ihrem Ziele, daß die Menschen zum Tempel kommen. K und S differieren hier nicht, wenn man die LA in K bevorzugt, die sich im Targum (s. o. S. 16) findet.

12. Die Diener des Tranks sind die Lehrer, die zugleich missionieren. Die Variante in K »das Wasser des Herrn« ist ohne Belang.

13b. K bietet dafür: »Herzensfreude haben empfangen die Entkräfteten«.

14. K bietet: »sie haben Seelen erfaßt, indem sie den Hauch schickten, damit sie nicht stürben«. Das ist schwerlich das Richtige; denn v. 13 legt es nahe, daß S im Rechte ist. Man erwartet keine Angabe darüber,

Seelen, die nahe daran waren, abzuscheiden, haben sie vom Tode zurückgehalten; [15]und die Glieder, die gefallen waren, haben sie (auf)gerichtet und aufrechtgestellt, [16]sie haben Kraft gegeben ihrer Schwachheit* und Licht ihren Augen. [17]Denn ein jeder hat sie erkannt in dem Herrn, und sie sind durch das lebendige Wasser, das ewig (währt), errettet worden. Hallelujah.

7.

Wie der (Sturm)lauf des Zornes gegen die Ungerechtigkeit, so ist der (stürmische) Lauf der Freude zu dem Geliebten hin, und er bringt ein von ihren Früchten ohne Hindernis. [2]Meine Freude ist der Herr, und mein Lauf ist zu ihm hin; das ist mein schöner Weg, [3]denn er ist mir ein Helfer zum Herrn. [4]Er hat sich selbst mir bekannt gemacht ohne Neid in seiner Einfalt, denn seine Güte hatte seine Größe klein erscheinen

---

*) im Text: »ihrem Kommen«, der Syrer las also παρουσίᾳ αὐτῶν; der Kopte hat παῤῥησία; Harris vermutet παράλυσις oder πάρεσις.

---

wie die Seelen vor dem Tode bewahrt worden sind, wohl aber, daß sie nahe am Tode waren. Im Griechischen hat wohl ἀποπνέω gestanden und K las ἀποπέμπω und ergänzte dies.

15. »(auf)gerichtet und aufrecht gestellt«] im Original wird (nach K) hier nur ein Verbum gestanden haben; die Syrer haben öfters ein Verbum durch zwei wiedergegeben.

16. Der Text ist in K und S verdorben; vielleicht παράλυσις.

17. »sie«, nämlich die Lehrer — so scheint es wenigstens; dann ist in 17b ein Subjectswechsel anzunehmen. Besser K: »denn sie alle haben sich in dem Herrn erkannt«, obgleich auch das etwas dunkel ist. Zu dieser Ode mag man Ps. 51, 10; 97, 11; Jes. 12, 3; Sap. Sal. 11, 4; Apoc. Joh. 21, 6; 22, 17 vergleichen. Von dieser Ode sind in K die Originalworte ἀποῤῥοια, οὐδε, τεχναι, μακαριοι, διακονοι, ψυχας, μελη, παρρησια erhalten. Von diesen ist διάκονοι nicht unwichtig (διάκονοι τοῦ λόγου).

(Zu Ode 7.)

1. Ein prächtiges Bild eröffnet diese Ode. — »von ihren Früchten« ist auffallend (man muß es auf »Freude« beziehen).

3. Wenn der Text in Ordnung ist, müßte der Weg der Helfer sein; der »Weg« wäre dann = »die Lehre«, wie so oft. Harris übersetzt in Abweichung von dem überlieferten Text: »for I have a helper, the Lord«.

4. Auch Testam. Isaschar 8 wird ἁπλότης von Gott gebraucht. — »ohne Neid«] so auch 3, 7; 11, 6; 15, 6; 17, 12; 23, 4: ἀφθόνως.

lassen*. [5]Er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte, [6]er wurde mir völlig gleich geachtet, damit ich ihn anziehen sollte; [7]und ich bebte nicht, als ich ihn sah, denn er ist mein Erbarmer**. [8]Wie mein Wesen wurde er, damit ich ihn begreifen***, und wie meine Gestalt, damit ich mich nicht von ihm wenden sollte. [9]Der Vater der Erkenntnis ist das Wort der Erkenntnis. [10]Er, der die Weisheit geschaffen hat, ist weiser als seine Knechte, [11]und er, der mich geschaffen hat, wusste, ehe ich war, was ich tun würde, wenn ich in das Dasein träte. [12]Denn darum hat er sich meiner erbarmt in seiner großen Barmherzigkeit und hat mir gewährt, daß ich ihn bitten soll und empfangen von seinem Opfer†; [13]denn er ist unvergänglich, die

*) Die Stelle ist dunkel, aber soviel ist sicher, daß die Übersetzung von Harris: »die Größe seiner Güte hat mich erniedrigt«, nicht möglich ist, denn die beiden Substantive stehen nicht im Genitivverhältnis zu einander, und ܐܙܥܪܬܗ ist nicht ܐܙܥܪܬܢܗ. Ich kann das ܗ nur als überflüssig tilgen. **) wörtl. »mein Erbarmen«, vielleicht ist aber besser ⟨ܕ⟩ܚܢܢܝ »der sich meiner erbarmt hat« zu lesen. ***) wörtl. »lernen«. †) Nestle vermutet *οὐσία* statt *θυσία*.

5—8. Diese Verse mit 4b stellen Gott als den Menschgewordenen dar; also sind sie christlich; allein sie lassen sich leicht ausscheiden, wenn auch nicht mit solcher Sicherheit wie 3, 9. Nach ihrer Ausscheidung schließt v. 9 an v. 4a sich enge an. Hier heißt es: »er hat sich selbst mir bekannt gemacht«; nun wird in v. 9 fortgefahren — allerdings im Ausdruck etwas dunkel —, daß der Vater, der Erkenntnis schafft, dies durch das Wort tut. Die zwischen liegenden Verse geben eine naive modalistische Christologie wieder (anders als Phil. 2); der Gedanke, daß Gott so klein wurde, damit wir ihn ganz aufnehmen könnten, ist von den Kirchenvätern öfters — auch schon lange vor Athanasius — ausgesprochen worden. Harris vergleicht Lactant., de div. inst. IV, 26: »is, qui humilis advenerat, ut humilibus et infimis opem ferret et omnibus spem salutis ostenderet, eo genere afficiendus fuit, quo humiles et infimi solent, ne quis esset omnino, qui eum non posset imitari«.

10. »Die Weisheit geschaffen hat«] s. die jüdische Weisheits-Literatur.

11. S. Ps. 139.

12. Da »Opfer« ganz sinnlos, hat die Conjectur Nestles (*οὐσία*), die graphisch in der Majuskel so leicht ist, viel für sich, s. Ode 3, 8. 10.

13. »Die Fülle der Welten«] vielleicht = *τὸ πλήρωμα τῶν κόσμων*, s. Ephes. 1, 23; 3, 19; Kol. 1, 19; 2, 9. Zu *κόσμοι* s. Ode 12, 4 ff. I. Clem. 20, 8: *ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι*. Aber wahrscheinlich hat im Original *αἰῶνες* gestanden.

Fülle der Welten und ihr Vater. [14]Er hat ihm gegeben, denen zu erscheinen, die sein eigen sind, [15]daß sie den kennen lernen möchten, der sie gemacht hat, und nicht meinen, daß sie von selbst geworden seien. [16]Denn er hat festgesetzt seinen Weg zur Weisheit, er hat ihn breit und lang gemacht und zu aller Vollendung geführt, [17]und er hat die Spuren seines Lichtes darüber gesetzt, und ich bin (ihn) vom Anfang bis zum Ende gegangen. [18]Denn es ist von ihm gemacht, und er hat seine Freude am Sohn und um seiner Erlösung willen wird er alles erhalten. [19]Und der Höchste wird bekannt sein unter seinen Heiligen, denen die frohe Botschaft zu bringen, welche Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, [20]daß sie ihm entgegengehen und ihm lobsingen mit Freude und auf der vielstimmigen Zither. [21]Es sollen vor ihm hergehen die Seher und sollen vor ihm sich zeigen [22]und sollen preisen den Höchsten in seiner Liebe, denn er ist nahe und sieht. [23]Und der Haß wird weggenommen werden von der Erde und wird mit dem Neid zusammen ver-

---

14. 15. Diese Verse sind wiederum eine Interpolation; denn v. 16 führt den Hauptgedanken fort (die »Weisheit« s. v. 10) und der Satz: »Er hat ihm, d. h. dem Sohne, gegeben, denen zu erscheinen, die sein eigen sind«, ist ganz abrupt, s. zu diesem johanneisch gefärbten Satze Joh. 1, 11; 10, 3. 4. 12; 13, 1; zu v. 15 s. Psalm 100, 3.

16f. Das ist sicher jüdisch, s. die Weisheitslehren im A. T.; nach dem Evangelium ist der Weg schmal. Auch das Bekenntnis des Sängers, er sei den Weg bis zu Ende gegangen, zeigt jüdisches und nicht christliches Bewußtsein. Zu den Spuren des Lichts s. Ode 10, 7.

18. Das ist die dritte christliche Interpolation, die noch störender ist als die beiden früheren. Die Worte: »denn es ist von ihm gemacht«, sind übrigens vielleicht nicht richtig überliefert. Die folgenden Verse, die ursprünglich sind, zeigen, daß von einem Kommen des Sohnes gar nicht die Rede ist, sondern von der Ankunft Gottes selbst, und er selbst bringt (v. 19) die frohe Botschaft (*εὐαγγελία*). Der Annahme einer Interpolation kann man nur entgehen, wenn der Sänger unter dem Sohn sich selbst meint; aber das ist unmöglich.

19. unter seinen Heiligen] s. Ode 9, 6 etc. In den ATlichen Apokryphen häufig, im A. T. selbst selten.

21. Die Seher] wohl = die Propheten. Harris schreibt: »the combination of seërs and singers is peculiar and belongs to a very early period in the Church History«. Allein diese Combination ist nicht christlich, sondern jüdisch. Was Harris mit der Verweisung auf Luc. 2, 25 meint, verstehe ich nicht.

22—29.] Zahlreiche Parallelen in den Psalmen.

senkt werden; [24]denn die Unkenntnis ist vertilgt, weil die Erkenntnis des Herrn gekommen ist. [25]Es sollen lobsingen diejenigen, welche die Güte des Herrn, des Höchsten, besingen, [26]und sie sollen ihre Loblieder darbringen, und wie der Tag soll ihr Herz sein, und wie die Herrlichkeit des Herrn ihre (lieblichen) Stimmen, [27]und nicht soll es irgend eine Seele geben, weder ohne Erkenntnis noch stumm; [28]denn er hat seinen Geschöpfen den Mund gegeben, um die Stimme des Mundes zu öffnen nach ihm hin zum Preise. [29]Verkündet seine Macht und zeiget seine Güte. Hallelujah.

8.

Öffnet, öffnet eure Herzen zum jauchzenden Empfang des Herrn, [2]und eure Liebe nehme zu vom Herzen bis zu den Lippen, [3]um Früchte zu bringen dem Herrn, ein heiliges Leben, und zu vermindern* die Rohheit** durch sein Licht. [4]Erhebet euch, und stehet auf, die ihr einstmals niedergebeugt waret; [5]ihr, die ihr in der Stille waret, redet, da euer Mund aufgetan ist; [6]ihr, die ihr verachtet waret, erhebet euch nun, da eure Gerechtigkeit hoch erhoben ist. [7]Denn die Rechte des Herrn ist mit euch, und er ist euch ein Helfer geworden; [8]und es ist euch Frieden bereitet, bevor euer Kampf sich erhob. [9]Höret das Wort der Wahrheit und nehmet an die Erkenntnis des Höchsten. [10]Euer Fleisch wußte nicht, was ich euch sagen würde, und auch nicht eure Herzen***, was ich euch zeigen würde. [11]Bewahret mein

*) Harris übersetzt: »zu reden mit Wachsamkeit in seinem Lichte«, er hat statt [illegible] des Textes [illegible] gelesen. **) wörtl. »Wildheit«. ***) Hs. irrtüml. [illegible] »euer Kleid« statt [illegible]; von Harris verbessert.

(Zu Ode 8.)

In dieser Ode spricht v. 1—9 der Sänger, aber dann Gott selbst (bis v. 22), endlich von v. 23 an wieder der Sänger. Solche Übergänge kommen auch im A. T. nicht selten vor.

8. An einen bestimmten Kampf ist schwerlich gedacht (s. Harris).

11. Hexaplarische Lesart zu Jes. 24, 16: *τὸ μυστήριόν μου ἐμοί.* In einem apokryphen Evangelium hat nach Clemens, Strom. V, 10 und Clem., Homil. XIX, 20 das Wort Jesu gestanden: *μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς (τοῦ οἴκου) μου.* Aber weder diese noch die Jesajas-Stelle braucht dem Verf. vorgeschwebt zu haben. Dagegen ist es, wie Harris richtig gesehen hat, möglich, daß Lactantius, der ja sicher unsre Oden gelesen

Geheimnis, ihr, die ihr durch dasselbe bewahret seid, [12]bewahret meinen Glauben, ihr, die ihr durch denselben bewahret seid, [13]begreift meine Erkenntnis, ihr, die ihr in Wahrheit mich erkennet, [14]liebet mich mit Inbrunst, ihr, die ihr liebt, [15]denn nicht wende ich mein Antlitz von dem, was mein ist. [16]Denn ich kenne sie, und ehe sie waren, habe ich sie erkannt, und ihr Antlitz; ich habe sie versiegelt, [17]ich habe ihre Glieder gebildet und meine Brüste für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, auf daß sie dadurch leben möchten. [18]Ich habe Wohlgefallen an ihnen gefunden, und ich schäme mich ihrer nicht; [19]denn sie sind mein Werk und die Kraft meiner Gedanken. [20]Wer also wird auftreten gegen mein Werk, oder ihnen ungehorsam sein? [21]Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen, und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt; [22]und wenn nicht vor ihnen meine Gerechtigkeit . . . . .*. Und sie sollen nicht meines Namens beraubt werden, denn er ist mit ihnen. [23]Bittet ohne Unterlaß** und bleibet in der Liebe zum Herrn, [24]und die Geliebten in dem Geliebten, und die, welche bewahret sind, in dem Lebendigen, [25]und die Erlösten in dem Erlösten, [26]und ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen für den Namen eures Vaters. Hallelujah.

---

*) Lücke. **) Hs. ܐܣܝܓܘ »umzäunet« statt ܐܣܓܘ »macht viel«?

---

hat, in VII, 26 von unserer Stelle und von v. 12 abhängig ist, sie aber anders deutet, als sie gemeint ist: »deo jubente, ut quieti ac silentes arcanum eius . . . . teneamus; abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet, maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus«. Man beachte in v. 11—14: »mein Geheimnis, meinen Glauben, meine Erkenntnis«; sodann die Aufforderung zur Liebe.

16. Man kann auch übersetzen: »und ihr Antlitz — ich habe es versiegelt«; aber diese Übersetzung scheint minder gut. Zur Sache s. Ps. 139; über das Siegel s. Ode 4, 8.

17. Der eigentümliche Ausdruck »Gottes Brüste« auch Ode (4). 14. 19. (35).

20. »ihnen«] »mein Werk« ist als Plural zu verstehen.

21. »meine Auserwählten«] s. 23, 2.

22. Die Annahme einer Lücke ist unvermeidlich.

23. Der Schluß der Ode erscheint christlich.

25. »In dem Erlösten« ist auffallend.

26. Man beachte, wie stark die Oden durch die Zusage der *ἀφθαρσία* beherrscht sind.

9.

Öffnet eure Ohren, ich will zu euch reden, gebt mir eure Seele, daß auch ich euch meine Seele gebe, [2]das Wort des Herrn und seinen Willen, den heiligen Ratschluß, den er gefaßt hat über seinen Gesalbten. [3]Denn auf dem Willen des Herrn beruht eure Rettung, und sein Gedanke ist ewiges Leben, und unvergänglich ist eure Vollendung. [4]Seid reich in Gott, dem Vater, und nehmet auf den Gedanken des Höchsten, [5]seid stark und laßt euch erlösen durch seine Gnade. [6]Denn ich verkündige euch Frieden, euch, seinen Heiligen, [7]damit alle, die (es) hören, nicht in Krieg geraten, und die wiederum, die ihn erkannt haben, nicht verloren gehen, und daß die, welche (es) angenommen haben, sich nicht schämen. [8]Die ewige Krone ist die Wahrheit, selig diejenigen, welche sie auf ihr Haupt setzen; [9]ein kostbarer Stein (ist sie), denn Kriege sind um die Krone geführt worden, [10]und die Gerechtigkeit hat sie genommen und hat sie euch gegeben. [11]Setzt auf die Krone in seinem Bunde, die Wahrheit* des Herrn. [12]Und alle diejenigen, die den Sieg errungen haben,

---

*) Harris übersetzt: »in dem wahrhaftigen Bunde des Herrn« der Text bietet aber ܫܪܪܐ und nicht ܫܪܝܪܐ.

(Zu Ode 9.)

1. »daß auch ich euch meine Seele gebe«] ein sehr starker Ausdruck für die Correspondenz zwischen dem Prediger und seinen Hörern; aber im Wort des Predigers redet Gott selbst.

2. über seinen Gesalbten]. Hier braucht an sich an Jesus keineswegs gedacht zu werden (gegen Harris); aber 2b sieht wie eine Interpolation aus; denn 3 schließt an 2a an und vom messianischen Ratschluß, seinem Inhalt und seinen Folgen ist in dem Psalm gar nicht die Rede, sondern die Verkündigung des Predigers genügt.

3. »Unvergänglich ist eure Vollendung«.] Harris richtig: *καὶ ἐν ἀφθαρσίᾳ τὸ τέλος ὑμῶν.*

4. »dem Vater«] ob ursprünglich?

6. »seinen Heiligen«] s. Ode 7, 19. Zur Friedensankündigung s. Luc. 2, 14 und Ode 8, 8; 11, 3.

7. »nicht in Krieg geraten«] Es ist unstatthaft, hier mit Harris auch nur die Möglichkeit zu erörtern, ob die Flucht der Christen nach Pella hier gemeint sei.

8. S. Ode 1.

9. Nicht irdische Kriege sind gemeint.

12. Das bekannte Buch des Lebens.

sollen eingetragen werden in sein Buch, [13]denn ihr Buch ist der Sieg, der euer ist, und er* sieht euch vor sich, und will, daß ihr erlöst werdet. Hallelujah.

10.

Der Herr hat meinem Munde die Richtung gegeben durch sein Wort und hat mein Herz geöffnet durch sein Licht und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben [2]und hat mir gegeben, zu reden (von) der Frucht seines Heils, [3]um zu lenken die Seelen** derjenigen, die zu ihm kommen wollen, und gefangen zu nehmen eine gute Gefangenschaft zur Freiheit. [4]Ich bin stark und mächtig geworden und habe die Welt gefangen genommen, [5]und es ist durch mich geschehen zum Ruhme des Höchsten und Gottes meines Vaters; [6]und die (Heiden-)Völker, die zerstreut waren, wurden zusammengeschart. [7]Und ich war unbefleckt in meiner Liebe, weil sie mich verkündeten auf Höhen,

---

*) nämlich »der Sieg«. **) das unverständliche ܠܢܦ̈ܫܬܗ ist in ܠܢܦ̈ܫܬܐ zu ändern.

---

13. Dieser Vers scheint fehlerhaft überliefert zu sein; so wie er lautet, kann man ihm kaum einen Sinn abgewinnen. Soll der Sieg personifiziert gedacht sein? Zu vgl. ist (mit Harris) Apok. 3, 5: *ὁ νικῶν . . . οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς.*

(Zu Ode 10.)

1. In dieser schwierigen Ode scheint der Dichter (der Prophet) im Namen des Messias zu sprechen. Das ist keineswegs unerhört; aber sehr schwierig ist die Entscheidung, ob die Ode jüdisch oder christlich ist. Daß der Messias (?) redet, als habe er sein Werk schon vollbracht, spricht mehr für christlichen Ursprung. Bei der Unbestimmtheit scheint mir der jüdische Ursprung doch wahrscheinlicher; ist — wie unter dieser Voraussetzung notwendig — die Ode christlich überarbeitet, so läßt sich der ursprüngliche Text doch nicht mehr sicher herstellen (Näheres später).

3. s. Ps. 68, 19 u. Ephes. 4, 8. — zur Freiheit] s. Ode 42, 26.

4. »ich habe die Welt gefangen genommen«] . . . Anders, aber doch verwandt ist Joh. 16, 33.

5. »zum Ruhme des Höchsten und Gottes meines Vaters«] Mindestens die letzten Worte sind wohl christlich.

6. Vgl. dazu die Verheißungen im 2. Teil des Jesajas.

7. Harris bezieht diesen Vers darauf, »that the reception of Gentiles has not polluted Christ. Such language does not belong to the Hellenic world, nor, we think, to the second century. But it is quite natural in a Judaeo-Christian community in Palastine in the first century«. Allein der Gedanke, daß der Christus trotz der Heidenmission un-

und es wurden die Spuren des Lichts auf ihr Herz gelegt, [8]und sie wandelten in meinem Leben und wurden erlöst und wurden mein Volk in alle Ewigkeit. Hallelujah.

11.

Mein Herz ist aufgeschnitten und seine Blüte sichtbar geworden, und Güte ist in ihm aufgesproßt, und es hat Früchte getragen für den Herrn. [2]Denn der Höchste hat mich durchschnitten mit seinem heiligen Geiste und hat meine Nieren aufgedeckt zu sich hin und hat mich erfüllt mit seiner Liebe. [3]Und sein Schneiden ist mir zur Erlösung geworden, und ich bin geeilt auf dem Wege in seinem Frieden, auf dem Wege der Wahrheit. [4]Vom Anfang bis zum Ende habe ich seine Erkenntnis empfangen [5]und habe fest auf dem Felsen der Wahrheit gestanden, wo er mich hingestellt hat, [6]und redendes Wasser kam an meine Lippen aus dem Quell des Herrn, ohne Mißgunst, [7]und ich trank und ward trunken von dem lebendigen unsterblichen Wasser, [8]und meine Trunkenheit war (mir) nicht unbewußt, sondern ich ließ die Nichtigkeit und wandte mich zu dem Höchsten, meinem Gott. [9]Und ich wurde reich durch seine Gabe und ließ die Torheit, die auf die Erde hingeworfen ist, und ich

---

befleckt sei, scheint mir eingetragen zu sein; denn daß speziell die Liebe zu den Heiden gemeint sei, ist nicht gesagt. Allerdings bleibt es unklar, weshalb der Verfasser hier auf die Unbeflecktheit der Liebe des Messias kommt, zumal da die Begründung: »weil sie mich verkündeten auf Höhen« (auf hohen Plätzen), ganz dunkel ist. Vielleicht ist etwas ausgefallen oder der Text ist sonst nicht in Ordnung. — »und es wurden die Spuren des Lichts auf ihr Herz gelegt«] s. Ode 7, 17. Die Spuren des Lichts sind wohl die Strahlen des Lichts.

(Zu Ode 11.)

1f. An allen drei Stellen in v. 1—3 kann man auch »beschneiden« übersetzen. Daß an die Beschneidung gedacht ist, aber in geistlichem Sinn, ist möglich. Die Ode ist zweifellos jüdisch; die Beschneidung des Herzens ist ja ein geläufiger Gedanke von den Propheten her gewesen.

2. »meine Nieren«] s. Ps. 7, 10 und sonst. Apok. Joh. 2, 23.

6f. »redendes Wasser«] Harris vergleicht Ignat., Rom. 7: *ὕδωρ ζῶν καὶ λαλοῦν*. Man erzählte von Wassern, die prophetische Gabe verleihen. Aber ist daran zu denken? — »ohne Mißgunst«] s. 3,7; 7, 3; 15, 6; 17, 12; 23, 4 (*ἀφθόνως*) —. »Trunken«] Mysterien?

9. »hingeworfen ist«] Harris übersetzt »diffused«; aber das heißt das Wort nicht.

zog sie aus und warf sie von mir. [10]Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte und gab mir von oben unvergängliche Ruhe, [11]und ich wurde wie das Land des Sprossens und Jauchzens in seinen Früchten. [12]Und der Herr, wie die Sonne über dem Antlitz der Erde, [13]erleuchtete meine Augen, und mein Angesicht empfing den Tau, und mein Atem erfreute sich am angenehmen Geruch des Herrn. [14]Und er hat mich in sein Paradies gebracht, wo der Reichtum der Lust des Herrn ist. [15]Und ich betete den Herrn an um seiner Herrlichkeit willen, und sagte: Selig, o Herr, sind diejenigen, die in deinem Lande gepflanzt sind, und diejenigen, die einen Platz in deinem Paradiese haben, [16]und sie wachsen nach dem Wachstum* deiner Bäume und sie ziehen sich aus der Finsternis dem Lichte zu. [17]Siehe, alle sind deine vortrefflichen Arbeiter, die gute Werke tun und sich von der Bosheit abwenden zu deiner Freundlichkeit; [18]und sie haben die Bitterkeit der Bäume von sich abgewendet, nachdem sie in dein Land gepflanzt worden sind. [19]Und alles ist geworden wie ein Überrest von dir und ein ewiges Gedächtnis deiner gläubigen Werke. [20]Denn es ist viel Platz in deinem Paradiese, und es ist nichts Unnützes darin. [21]Ich fülle** alles mit Früchten.

---

*) Harris: »durch die Früchte«. **) Harris: »ich bin ganz voll«. Aber ܒܫܘܡܠܝܐ hat gewöhnl. nicht adverbielle Bedeutung wie ܟܠܗ allein, daher ist die aktive Wendung vorzuziehen.

---

10. »in seinem Kleide«] = in seinem Lichte, s. Ps. 104, 2.

13. Der Wohlgeruch des Herrn ist die Unsterblichkeit s. die christlichen Martyrien, z. B. Mart. Polyc. 15.

14ff. Vgl. die Schilderung des Paradieses in der Apoc. Petri und sonst.

16. S. Ps. 1, 3.

18. Den guten Bäumen des Paradieses stehen die bittren Bäume gegenüber. Dieses Bild ist die Nachwirkung einer uralten, mit den Paradieses-Legenden verbundenen Vorstellung. Bei den bittren Bäumen speziell an die Ehe zu denken (s. das Ägypterevang.), ist nicht angezeigt.

19. »Wie ein Überrest von dir«] d. h. indem sie an Gottes Wesen Anteil bekommen, erscheint dieses in ihnen und sie selbst sind wie Teile Gottes. — »gläubige Werke«] = zuverlässige Werke.

21. Wenn zu lesen ist: »Ich fülle alles mit Früchten«, so schiebt der Dichter — was die alten Propheten auch tun — einen Gottesspruch unvermittelt ein.

Preis sei dir, o Gott; die Lust des Paradieses auf ewig. Hallelujah.

12.

Er hat mich angefüllt mit Worten der Wahrheit, daß ich sie* aussprechen möchte, [2]und wie das Fließen des Wassers fließt die Wahrheit aus meinem Munde, und meine Lippen haben seine Früchte gezeigt. [3]Und er hat in mir gemehrt seine Erkenntnis, denn der Mund des Herrn ist das wahre Wort und das Tor seines Lichtes. [4]Und der Höchste hat es seinen Welten gegeben, den Dolmetschern seiner Schönheit, den Erzählern seines Ruhmes, den Verkündern seines Ratschlusses, den Herolden seines Gedankens und denen, die rein bewahren seine Werke. [5]Denn für die Leichtigkeit des Wortes gibt es keinen Ausdruck, und wie sein Ausdruck, so ist auch seine Leichtigkeit und Schnelligkeit; [6]und ohne Ende ist sein Gang, und niemals fällt es, sondern es steht fest, und es kennt nicht seinen Abstieg und auch nicht seinen Weg. [7]Denn wie sein Werk, so ist auch sein Ende, denn es ist Licht und Aufleuchten eines Gedankens. [8]Und die Welten haben dadurch mit einander geredet und es waren

*) nämlich »die Wahrheit«.

(Zu Ode 12.)

Diese Ode könnte man »Lobrede auf das Wort« überschreiben; aber an den hellenischen Logos ist nicht zu denken.

4. »Welten«] s. Ode 7, 13. Wahrscheinlich hat im Text »Äonen« gestanden; dann läßt sich nicht verkennen, daß wir hier ein Judentum mit einem »gnostischen« Zug vor uns haben; aber dieser »gnostische« Zug war bis in die Doktrinen der Pharisäer vorgedrungen, woher ihn auch Paulus hat. Die Äonen sind die Vermittler und Herolde Gottes. Übrigens ist der Übergang von dem Gedanken Ps. 19, 1f. zu dem unsrigen kaum merklich. — »seiner Schönheit«] s. Ps. 104, 1.

5. s. Ps. 19, 6f.

6. Harris übersetzt: »it knows not descent nor the way of it«; im anderen Fall ist der Sinn wohl, daß der Weg des Worts von oben nach unten keine Spuren zurückläßt.

8. Die erste Hälfte des 8. Verses ist verständlich, die zweite ist dunkel; aber vermutlich ist der Sinn: die Äonen, die an sich keine Sprache hatten, wurden durch die Begabung mit dem Wort redend. An eine gnostische Äonen-Genealogie ist dennoch nicht zu denken, auch bei v. 9 nicht. Denn daß das Wort Liebe und Eintracht stiftet, ist ein naheliegender Gedanke. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß in 8b das Sub-

im Wort diejenigen, die schweigsam waren. [9]Und aus ihm ist die Liebe und die Einigkeit entstanden und sie haben eine der andern gesagt, was sie hatten, und sie sind durchdrungen* von dem Wort; [10]und sie haben erkannt den, der sie gemacht hat, darum weil sie in Einigkeit waren. Denn es hat zu ihnen der Mund des Höchsten geredet, und seine Erklärung verbreitete** sich eilig** durch dasselbe; [11]denn der Wohnsitz des Wortes ist der Mensch, und seine Wahrheit ist die Liebe. [12]Selig sind diejenigen, welche dadurch alles verstanden und unsern Herrn erkannt haben in seiner Wahrheit. Hallelujah.

13.

Sieh, unser Spiegel ist der Herr; öffnet die Augen und beschauet sie in ihm und lernet, wie euer Gesicht ist, [2]und saget Lob seinem Geiste und wischet ab den Schmutz von euren Gesichtern und liebet seine Heiligkeit und ziehet sie an [3]und seid allezeit ohne Fehl bei ihm. Hallelujah.

14.

Wie die Augen des Sohnes auf seinen Vater, so sind

*) wörtl. »durchstochen«. Das Wort ist am Rande hinzugefügt.

**) wörtl. »eilte«.

ject geändert und an die Menschen, zu denen das Wort gekommen ist, gedacht ist; dann sind auch in 9 b ff. die Menschen Subject, und es ist zu übersetzen: »sie haben einer dem andern gesagt« usw. Jedenfalls ist in v. 10 u. 11 von den Menschen die Rede.

11. »Seine Wahrheit«] scil. die des Wortes.

(Zu Ode 13.)

1. »Unser Spiegel ist der Herr«] s. Jak. 1,24 u. den seltsamen Abschnitt in Pseudocypr., de mont. Sina et Sion 13: »Ita invenimus ipsum salvatorem per Salomonem speculum immaculatum patris esse dictum (Sap. Sal. 7, 26: *ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*), eo quod sanctus spiritus dei filius geminatum se videat, pater in filio et filius in patre, utrosque se in se vident: ideo speculus immaculatus. nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus, ipso nos instruente et monente in epistula Johannis discipuli sui ad populum: ‚ita me in vobis videte quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum'«. Aber dies ist nur eine Sachparallele; unsere Ode hat nichts specifisch Christliches. — Statt »beschauet sie« erwartet man »euch«.

(Zu Ode 14.)

1. Das schöne Bild, welches nach dem in Ps. 123, 2 gebildet ist, vertieft in der Richtung auf die christliche Religion; aber die Ode hat nichts specifisch Christliches.

meine Augen, o Herr, allezeit auf dich (gerichtet), [2]denn bei dir sind meine Brüste und meine Lust. [3]Wende nicht ab von mir deine Barmherzigkeit, o Herr, und nimm nicht von mir deine Freundlichkeit; [4]reiche mir, o Herr, jederzeit deine Rechte und sei mir Führer bis zum Ende nach deinem Willen. [5]Ich will wohlgefällig sein vor dir um deiner Herrlichkeit und um deines Namens willen. [6]Ich will errettet werden vom Bösen, und deine Sanftmut, o Herr, bleibe bei mir und die Früchte deiner Liebe. [7]Lehre mich die Lobgesänge deiner Wahrheit, und ich will Früchte bringen durch dich, [8]und öffne mir die Zither deines heiligen Geistes, daß ich mit allen Tönen dich preise, o Herr, [9]und gemäss der Größe* deiner Barmherzigkeit gib mir und eile, zu gewähren unsere Bitten; und du vermagst alles, was uns nottut. Hallelujah.

15.

Wie die Sonne die Freude für diejenigen ist, die ihren Tag suchen, so ist meine Freude der Herr, [2]denn er ist meine Sonne, und ihre Strahlen haben mich aufgerichtet, und ihr Licht hat alle Finsternis vertrieben vor meinem Antlitz. [3]Ich habe durch ihn meine Augen erworben und seinen heiligen Tag gesehen. [4]Mir sind Ohren zuteil geworden, und ich habe seine Wahrheit gehört. [5]Es ist mir die Idee der Erkenntnis zuteil geworden, und ich bin ergötzt worden durch ihn**. [6]Ich habe den Weg des Irrtums verlassen und bin zu ihm gegangen und habe die Erlösung von ihm empfangen ohne Neid. [7]Und nach seiner Gabe hat er mir gegeben, und nach seiner Herrlichkeit hat er mich gemacht. [8]Ich habe Unvergänglichkeit angezogen

*) wörtl. »Menge«. **) Mascul., also auf den Herrn gehend wie auch in den übrigen Sätzen. Harris: »sie«.

2. »Meine Brüste« d. h. Gottes Brüste, s. Ode 4. 8. 19. 35.

4. S. Ps. 48, 15. Mit Recht bemerkt Harris, die Ode stehe den kanonischen Psalmen näher als die meisten anderen, ohne doch ein Cento zu sein.

(Zu Ode 15.)

1. Harris vergleicht Ps. 130, 6, aber schwerlich mit Recht.

2. Ps. 84, 12.

3. Durch die Erkenntnis-Mitteilung ist ihm das zu Teil geworden; also ist »der heilige Tag« nicht der messianische Tag.

8f. S. I. Kor. 15, 53ff.

durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Güte. 9Das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz, und die Hölle abgetan durch mein Wort, 10und aufgestiegen ist im Lande des Herrn Leben ohne Tod, 11und es* ist bekannt geworden seinen Gläubigen und ohne Einschränkung allen denen gegeben, die auf ihn trauen. Hallelujah.

16.

Wie das Werk des Landmanns (das Hantieren mit) dem Pfluge ist, und das Werk des Steuermanns das Ziehen** des Schiffes, 2so ist auch mein Werk das Lied des Herrn in seinen Lobgesängen, meine Kunstfertigkeit und meine Arbeit (bestehen) in seinen Lobgesängen, 3denn seine Liebe hat mein Herz ernährt, und bis zu meinen Lippen sprudelte es hervor seine Früchte. 4Denn meine Liebe ist der Herr, darum will ich ihm singen, 5denn ich bin stark durch seine Lobgesänge, und ich habe Glauben an ihn. 6Ich werde meinen Mund öffnen, und sein Geist wird durch mich reden, 7(von) der Herrlichkeit des Herrn und seiner Schönheit, (von) dem Werk seiner Hände und der Arbeit seiner Finger, 8(von) der Größe seiner Barmherzigkeit und der Macht seines Wortes. 9Denn das Wort des Herrn durchforscht (beides), das, was nicht sichtbar ist und (das), dessen Gedanke

*) nämlich »das Leben«. **) das wird man kaum als »Steuern« fassen können, eher läßt sich vielleicht Steuermann als »Schiffer« übersetzen.

---

9. Es muß heißen »durch sein Wort«. Das hält auch Harris für wahrscheinlich; aber es handelt sich vielleicht nicht um einen Schreibfehler, sondern der christliche Interpolator (s. oben zu Ode 3. 7. 10) wollte, daß der Psalm als von Christus gesprochen aufgefaßt werde; allein um v. 6 und 7 willen ist das doch wiederum zweifelhaft (s. 18, 1).

(Zu Ode 16.)

1ff. Harris vergleicht stoische Gedanken, besonders Epiktet, und fährt fort: »I am almost tempted to believe that our Odist knew Epictetus, Disc. I, 16 (»I must sing to God; that is my proper work«), and had christianised it. It may well have been a popular religious quotation in the latter part of the first century«. Aber eben weil der Gedanke sehr nahe liegt und weit verbreitet war, braucht man nicht an literarische Abhängigkeit zu denken. Kaum wichtiger ist die ebenfalls von Harris beigebrachte Parallele Clemens, Protrept. X, 100: *γεώργει, φαμέν, εἰ γεωργὸς εἶ, ἀλλὰ γνῶθι τὸν θεὸν γεωργῶν, καὶ πλεῖθι ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν, ἀλλὰ τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν.*

offen darliegt; [10]denn das Auge sieht seine Werke, und das Ohr hört seinen Gedanken. [11]Er hat die Erde ausgebreitet und dem Wasser Wohnung im Meer angewiesen, [12]er hat den Himmel ausgespannt und die Sterne festgesetzt und die Schöpfung geordnet und aufgerichtet [13]und hat geruht von seinen Werken. [14]Und die Geschöpfe laufen in ihren Bahnen und verrichten ihre Werke [15]und kennen nicht Stillstand noch Müßigsein, und seine Heerscharen gehorchen seinem Wort. [16]Die Schatzkammer des Lichtes ist die Sonne, die Schatzkammer der Finsternis ist die Nacht. [17]Die Sonne aber hat er für den Tag gemacht, dass er hell sei, die Nacht aber führt die Finsternis über die Erde herauf, [18]und der Wechsel des einen mit dem andern predigt* die Schönheit Gottes. [19]Und es gibt nichts ausser dem Herrn, denn er war, bevor irgend etwas existierte, [20]und die Welten sind durch sein Wort entstanden und durch den Gedanken seines Herzens. Preis und Ehre seinem Namen. Hallelujah.

17.

Ich bin gekrönt von meinem Gott, meine lebendige Krone (ist) er, [2]und ich bin gerechtfertigt durch meinen Herrn, meine unvergängliche Erlösung aber (ist) er. [3]Ich bin befreit von dem Nichtigen und bin kein Verdammter. [4]Meine Fesseln sind zerschnitten von ihren Händen**, Antlitz und Gestalt einer

*) Harris verbessert ܡܡܠܐ d. Hs. »erfüllt« in ܡܡܠܠܐ.

**) st. ܒܐܝ̈ܕܝܗ̇ »ihren Händen« ist wohl besser »seinen Händen« oder »seiner Hand« zu lesen.

11 ff. Parallelen bei den Propheten und in den Psalmen, s. Ps. 104.

15. Harris bemüht sich, hier zu zeigen, daß der Sänger die Sabbatsruhe nicht mehr gelten lasse, ja antijüdische Polemik treibe, also ein Christ sei! Er vergleicht Justin, Dial. 22, wo es allerdings in antijüdischer Polemik heißt, daß *τὰ στοιχεῖα οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει*. Allein eben »*οὐ σαββατίζει*« fehlt an unsrer Stelle; daher ist auch an antijüdische Polemik nicht zu denken. Die Ode ist, wie die anderen, jüdisch.

20. »Die Welten«] s. Ode 7, 13. Zur ganzen Schilderung s. I. Clem. 20.

(Zu Ode 17.)

Diese Ode ist so schwierig wie die 10., der sie nahe steht.

1. S. Ode 1.

2. »Gerechtfertigt«] s. 25, 11; 29, 5. Zu v. 3 s. Röm. 8, 1.

4. »von ihren Händen«] doch wohl Fehler für »von seinen Händen«. — »neue Person«] durch die göttliche Erlösung ist ein neuer Mensch entstanden, s. v. 6; 28, 14; 41, 8.

neuen Person habe ich angenommen, bin in sie hineingegangen und bin erlöst. [5]Und der Gedanke der Wahrheit hat mich geführt, ich bin ihm nachgegangen und nicht in die Irre geraten. [6]Und alle, die mich sahen, waren erstaunt, und ich kam ihnen vor wie ein Fremder. [7]Und der mich kannte und mich großgezogen hat, (ist) der Erhabene in all seiner Vollendung, und er hat mich mit Ehren bedacht in seiner Freundlichkeit und meine Erkenntnis erhoben bis zur Höhe der Wahrheit; [8]und von da an hat er mir den Weg seiner Satzungen gegeben, und ich habe die Türen geöffnet, die verschlossen waren, [9]und habe die eisernen Riegel zerbrochen; mein Eisen aber ist glühend geworden und hat sich vor mir aufgelöst; [10]und nichts erschien mir verschlossen, denn die Pforte zu allem war ich. [11]Und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu lösen, daß ich keinen übrig ließe, der gebunden wäre, oder der bände. [12]Und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebet in meiner Liebe. [13]Und ich säte aus in die Herzen meine Frucht und verwandelte sie in mich, und sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet, [14]und sie scharten sich zu mir und wurden erlöst, denn sie waren für mich die Glieder, und ich ihr Haupt. [15]Preis dir, unserm Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten. Hallelujah.

18.

Mein Herz ist erhoben durch die Liebe zum Herrn und

---

8. »den Weg seiner Satzungen«] nicht das mosaische Gesetz kann gemeint sein, sondern besondere Anordnungen.

9. »mein Eisen«] kann nicht richtig sein; man lese »das Eisen«.

10. »denn die Pforte zu allem war ich«] Dieser Übergang ist nahezu unerträglich. Zur Sache s. Joh. 10.

11. S. Ode 10, 3. Es ist möglich, daß hier an den descensus ad inferos zu denken ist (vgl. Ode 42); doch ist diese Erklärung nicht notwendig. S. Ephes. 4, 8.

12. »ohne Neid« s. zu Ode 3, 7 etc. Zu vgl. sind etwa Stellen wie Gal. 4, 19; 2, 20. — Man kann auch übersetzen: »Mein Gebet (war) in meiner Liebe«. Der Spruch ist auffallend.

13a. S. Matth. 13, 3ff. — 13b. »ich verwandelte sie in mich«] Mystik! s. Ode 3, 8. — »wurden gerettet«] man kann auch übersetzen: »lebten«.

14. »Glieder und Haupt«] s. Ode 10, 8; I. Kor. 11, 3; 12, 27; Röm. 12, 5; Ephes. 4, 20; 5, 23 etc. Die Verse 11—14 sind sicher messianisch.

(Zu Ode 18.)

1. Durch seinen Namen ist zu lesen.

ist besser geworden, so dass ich ihn preise durch meinen* Namen. [2]Meine Glieder sind stark geworden, so daß sie nicht fallen vor seiner Kraft. [3]Krankheiten sind meinem Leibe fern geblieben, und er stand vor dem Herrn nach seinem Willen, denn sein Königreich ist wahrhaftig. [4]O Herr, um der Schwachen willen nimm nicht von mir dein Wort, [5]auch halte nicht um ihrer Werke willen von mir fern deine Vollendung. [6]Das Licht soll nicht besiegt werden von der Finsternis, auch nicht die Wahrheit vor der Lüge fliehen. [7]Zum Siege wird deine Rechte unsere Erlösung machen, und du wirst von überall her aufnehmen [8]und beschützen jeden, der im Unglück festgehalten ist. [9]Du bist mein Gott, Falschheit und Tod sind nicht in deinem Munde, [10]sondern Vollendung ist dein Wille, und Nichtigkeit kennst du nicht, [11]denn sie kennt dich auch nicht; [12]und du kennst keinen Irrtum, [13]nur weil er auch dich nicht kennt. [14]Und wie ein Blinder erschien die Unwissenheit und wie der üble Geruch des Sumpfes; [15]und sie meinten von ihr, der nichtigen, daß sie groß sei, [16]und auch sie kamen in ihrer Gestalt und wurden nichtig. Und es haben Erkenntnis diejenigen, welche wissen und nachgedacht haben [17]und sich nicht befleckt haben in ihren Gedanken, weil sie im Sinne des Herrn geblieben sind. [18]Und sie haben über diejenigen gelacht, die im Irrtum wandelten, [19]und sie haben die Wahrheit verkündet aus der Eingebung heraus, die ihnen der Höchste eingegeben hat. Preis und Herrlichkeit seinem Namen. Hallelujah.

19.

Ein Becher Milch ist mir gebracht worden, und ich habe ihn getrunken in der Süßigkeit der Güte des Herrn. [2]Der Sohn

*) Harris in der Übers. »seinen Namen«.

3. »er stand«] Sinn? der Leib? Besser: »ich stand«. — »denn sein Königreich ist wahrhaftig«] Zusammenhang?

4. »um der Schwachen willen«] Die Schwachen sind hier augenscheinlich die Schlechten, s. 24, 7.

16a. Sinn: weil sie die Unwissenheit, die doch nichtig ist, für etwas Großes hielten, nahmen sie sie an und wurden nun selbst nichtig.

18. »gelacht« s. Prov. 1, 26; Ps. 2, 4; 37, 13; 59, 9.

(Zu Ode 19.)

1—5. Da der Sohn in Ode 3, 9 und sonst interpoliert ist und da er in dem merkwürdigen, breit ausgeführten Bilde hier nur in dem kurzen

ist der Becher, und er, der gemolken wurde, der Vater; [3]und es hat ihn gemolken der heilige Geist, denn seine Brüste waren voll, und es hätte sich nicht* geziemt, daß seine Milch achtlos verschüttet wurde. [4]Der heilige Geist hat seinen Busen geöffnet und hat die Milch der beiden Brüste des Vaters gemischt und

*) Harris übersetzt: »es war nötig für ihn, daß seine Milch genügend abgelassen wurde«, indem er ܠܐ in ܠܗ ändert und ܣܪܝܩܐܝܬ mit ܣܦܩܐܝܬ verwechselt.

und, wie es scheint, nichtssagenden Satze steht: »Der Sohn ist der Becher«, der ohne jede Störung ausgeschieden werden kann, so liegt die Annahme nahe, jener Satz sei eine Interpolation. Das Bild findet sich auch sonst in den Oden, wenn auch nicht so ausgeführt (s. Ode 4. 8. 14. 35). Allein obgleich die Personification des Geistes und das Prädicat »heilig« für ihn auch jüdisch ist und obgleich auch im Judentum Gott »Vater« heißt, so ist doch die runde Bezeichnung »der Vater«, »der heilige Geist« — zumal nebeneinander gesetzt — schwerlich jüdisch. Also wird auch »der Sohn« hier ursprünglich sein. Dann sind die Verse 1—5 christlich, und dies ist um so wahrscheinlicher, als die folgenden Verse christlich sind. Hier haben wir also eine von Anfang bis zum Ende christliche Ode, die unter die anderen eingemengt ist. Ist sie auch in ihrer ersten Hälfte mit einigen von ihnen verwandt (s. o.), so sticht sie doch, wie auch Harris gesehen hat, im ganzen von ihnen ab und zeigt, daß sie nicht Geist von ihrem Geist ist.

4. »seinen Busen«] im Syr. steht das Fem.; also auf den h. Geist bezogen; allein das ist unmöglich — der Geist zieht ja die Milch des Vaters ab; daß er seine eigene mit ihr vermischt, ist nicht anzunehmen; man muß das Mascul. einsetzen. — »Die beiden Brüste des Vaters«] Harris denkt an die beiden Testamente und wittert eine polemische Absicht des Verfassers; allein das ist wohl nicht richtig; denn unsere Ode ist älter als das Neue Testament, und wenn die beiden Testamente gemeint wären, würde der Verfasser sich wohl deutlicher ausgedrückt haben. Die »Mischung« aus der Milch der beiden Brüste ist allerdings auffallend und der Verfasser mag sich etwas Besonderes dabei gedacht haben; aber wir wissen nicht was. Zur Sache s. Clemens, Paedagog. I, 6, 43: *ἡ τροφὴ τὸ γάλα τοῦ πατρός . . . . ἐπὶ τὸν λαθικηδέα μαζὸν τοῦ πατρὸς τὸν λόγον καταφεύγομεν . . . μόνος ἡμῖν τοῖς νηπίοις τὸ γάλα τῆς ἀγάπης χορηγεῖ, καὶ οὗτοι ὡς ἀληθῶς μακάριοι μόνοι, ὅσοι τοῦτον θηλάζουσι τὸν μαστόν*, vgl. auch das Folgende, 45: *τῷ οὖν γάλακτι, τῇ κυριακῇ τροφῇ, εὐθὺς μὲν ἀποκυηθέντες τιθηνούμεθα . . . τοῖς ζητοῦσιν νηπίοις τὸν λόγον αἱ πατρικαὶ τῆς φιλανθρωπίας θηλαὶ χορηγοῦσι τὸ γάλα.* Weder hier noch in den Parallelstellen in den Oden ist ein »Milch-Ritus«, auf den angespielt wäre, anzunehmen (Harris hält das für möglich), sondern es handelt sich lediglich um ein Bild.

hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß sie es wußte; [5]und die, welche sie empfingen in ihrer Fülle, sind die zur Rechten, [6]Er umarmte(?)* den Leib der Jungfrau, und sie ward schwanger und gebar, und die Jungfrau wurde Mutter mit vielen Gnaden. [7]Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, ohne Schmerzen zu haben, [8]und weil es nicht aus Unbedachtsamkeit geschehen war, daß** sie keine Geburtshelferin gesucht hatte, da er sie am Leben erhielt***, gebar sie mit eigenem Willen, als wäre sie ein

*) Harris: »öffnete«, woher diese Übersetzung? Das syr. Lexikon gibt für das Verbum ܓܦ keine hier verwendbare Bedeutung an, im Targum bed. das Piel גפף »umarmen«. **) Hs. ܘܠܐ, vielleicht besser: ܕܠܐ zu lesen. ***) vielleicht geradezu: »da er ihr als Geburtshelfer beistand«, denominativ von ܚܝܬܐ »Geburtshelferin«.

5. Man kann Matth. 25, 33 in bezug auf die »Rechte« vergleichen.

6. Die zweite Hälfte der Ode, die hier beginnt, hat mit der ersten höchstens einen losen Zusammenhang, das Ganze ist also eine Compilation, s. den Hymnus am Schluß. Sie ist auch christlich; denn es ist in hohem Grade unwahrscheinlich, daß bereits in der messianischen Dogmatik des Judentums die Entstehung und Geburt des Messias so ausgebildet war; absolut unmöglich ist es freilich nicht. — »er umarmte«] der Geist, der also hier männlich erscheint, wie Luk. 1. Welches griechische Verbum hier gestanden hat, ist ungewiß; Lactantius hat die Stelle so citiert: »Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo«. Harris vermutet, daß das griechische Wort ἐνεκολπίσθη war. — »mit vielen Gnaden«] s. Luk. 1, 30: εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ.

7. »ohne Schmerzen zu haben«] Dieser Zug tritt in der älteren apokryphen Literatur zurück, doch s. Acta Petri c. Sim. 24: »neque vocem illius audivimus neque obstetrix subit.« S. Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der NTlichen Apokr. (1909) S. 67 ff. Das gebärende Weib in Apok. Joh. 12, 2 schreit und hat Qual.

8. Die Stilisierung ist dunkel, klar aber der Sinn (unrichtig wohl Harris: »and because she was not sufficiently« prepared [perhaps: »and because there was not (pain) she was sufficient«], and she had not sought a midwife — for He brought her to bear — she brought forth, as if she were a man etc.«). Der Verfasser ist also der Meinung, eine Hebamme sei ohne Schuld der Maria nicht anwesend gewesen, s. Protevang. Jacobi 19. 20. Seltsam ist der Schlußgedanke des Verses ausgedrückt; gemeint ist wohl, daß der Geburtsact sich bei ihr so selbständig vollzog, wie der Zeugungsact beim Manne. — Diese Vorstellungen vom Geburtsact Christ waren bereits im Anfang des 2. Jahrhunderts, und vielleicht schon früher vorhanden.

Mann. [9]Und sie gebar (ihn) in Beweisung und erwarb (ihn) in großer Macht [10]und sie liebte (ihn) in Erlösung* und behütete (ihn) in Freundlichkeit und zeigte (ihn) in Größe. Hallelujah.

20.

Ich bin ein Priester des Herrn, und ich leiste ihm priesterlichen Dienst, und ich bringe ihm dar das Opfer seines Gedankens; [2]denn sein Gedanke ist nicht wie (der Gedanke der) Welt, auch nicht wie (der Gedanke des) Fleisches, auch nicht wie (derer), die fleischlich schaffen. [3]Das Opfer des Herrn ist seine Gerechtigkeit und die Reinheit des Herzens und der Lippen. [4]Bringe deine Nieren dar ohne Tadel, und dein Inneres soll kein Inneres zwingen, und deine Seele soll keine Seele zwingen. [5]Du sollst keinen Fremdling erwerben um den Preis** deiner Seele*** und auch nicht suchen, deinen Nachbar zu verzehren; [6]auch sollst du ihm nicht die Decke seiner Blöße rauben. [7]Ziehe aber an die Güte des Herrn ohne Neid und komme zum Paradiese und

*) Harris empfiehlt für ܦܘܪܩܢܐ : ܦܘܪܟܠܐ »Windeln« zu lesen; aber das ist durch die parallelen Ausdrücke ausgeschlossen. **) statt ܒܕܡܝܐ ist wohl besser ܒܕܡܝܗ zu lesen. ***) Harris corrigiert in der Übers. »deines Silbers«.

9. Hier haben wir einen kleinen fünfgliedrigen Hymnus in der Ode zu erkennen, der in der Form an I Tim. 3, 16 erinnert. — »in Beweisung«] d. h. offenkundig. — »in Erlösung«] ist nicht möglich; aber welches Wort hat dafür gestanden? — Harris will auch in der zweiten Hälfte der Ode polemische Absichten erkennen; allein sicher sind solche keineswegs.

(Zu Ode 20.)

1. Daraus, daß der Verf. hier das Priestertum in geistlichem Sinne faßt, folgt nicht, daß er das berufsmäßige Priestertum förmlich verwirft (s. seine Verehrung für den Tempel in Ode 4 und 6).

2. S. Joh. 14, 27. — 3. »seine Gerechtigkeit«] »seine« zu tilgen.

4b. Richtet sich gegen die Gewalttätigkeit im Allgemeinen. S. zum Folgenden Exod. 22.

5. Es ist sachlich ein bedeutender Unterschied, ob man mit Harris »Silber« statt »Seele« einsetzt. Ein Grund für diese Correctur — nach ihr wäre die Sklaverei überhaupt verboten — liegt nicht vor. So wie der Text lautet, verbietet er die Erwerbung eines Sklaven nur, sofern sie seelenverderblich ist, weil der Fremdling für den Israeliten zum Verführer werden kann. Solche sittliche Ermahnungen, wie v. 4—6, sind in den Oden sonst nicht zu finden.

7. Vgl. Ode 11 und 1. — Selbst Harris erklärt zu diesem Psalm: »one couldnot say of it, taken by itself, that it was necessarily Christian;

mache dir eine Krone von seinem Baume [8]und setze sie auf dein Haupt und sei fröhlich und stütze dich auf seine Sanftmut, und Ehre wird vor dir hergehen. [9]Und du wirst empfangen von seiner Freundlichkeit und seiner Güte, und es soll dir wohlgehen in Wahrheit durch den Preis seiner Heiligkeit. Preis und Ehre seinem Namen! Hallelujah.

21.

Meine Arme habe ich zur Höhe erhoben, zur Gnade des Herrn, denn er hat meine Bande von mir weggeworfen, und mein Helfer hat mich erhöht zu seiner Gnade und zu seiner Erlösung. [2]Und ich habe abgelegt die Finsternis und angezogen das Licht. [3]Und es sind mir Glieder zuteil geworden zu meiner Seele, in denen kein* Schmerz, auch keine Pein und keine Leiden sind. [4]Und besonders hilfreich war für mich der Gedanke des Herrn und seine unvergängliche Gemeinschaft, [5]und ich wurde erhoben in sein Licht und wirkte vor seinem Antlitz, [6]und ich war ihm nahe, ihn preisend und ihn verkündend. [7]Mein Herz floß über und fand sich in meinem Munde und stieg empor auf meine Lippen, und die jauchzende Begrüßung des Herrn wuchs auf meinem Angesicht und sein Preis. Hallelujah.

22.

Er, der mich herabbrachte aus der Höhe, wird mich

*) Hs. fälschlich »ist« statt »nicht ist (sind)«.

though its affinities are with Psalms that are definitely Christian«. Er hält ihn also doch für christlich; andererseits sagt er aber, der Verfasser könne wegen v. 1f. und v. 5 ein Essener sein. Die Ode ist jüdisch.

(Zu Ode 21.)

3. »Glieder«] = der Leib, s. zu Ode 25, 8 (auch 17, 4; 18, 2f.). Es ist der Leib der Unsterblichkeit gemeint. Harris bemerkt: »It is impossible to decide definitely from the reading of the Psalm whether it is Christian or Jewish: if he was a Christian, he was a very joyous Christian; if he was a Jew, he knew the salvation of Israel that comes out of Zion, and had the dew of Heaven upon his vineyard«. Die Ode hat nichts Christliches.

(Zu Ode 22.)

Diese Ode ist auch in K erhalten.

1. Es ist wohl an Präexistenz zu denken (s. 28, 15; 41, 15f.); aber ob der Messias hier spricht, ist sehr fraglich; jedenfalls ist an Jesus Christus nicht zu denken. Auch Harris sagt: »There is nothing definitely Christian about the Psalm . . .; it seems to be a Jewish product, or at least the work of a Judaeo-Christian«[?].

auch hinaufführen aus den Niederungen, [2]er, der die in der Mitte befindlichen Dinge sammelt, der tut* mich auch (mitten) hinein. [3]Er, der meine Feinde und meine Widersacher zerstreut, [4]ist der, der mir die Macht gab über die Fesseln, sie zu lösen. [5]Der du durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen bezwangst, du hast mich auch über seine Wurzeln gestellt, daß ich seinen Samen austilgen möchte. [6]Du warst daselbst und halfst mir, und allerorten ward dein Name von mir gesegnet. [7]Deine Rechte hat sein schlimmes Gift** zerstört, und deine Hand hat den Weg für die geebnet, die an dich glauben. [8]Du hast sie zusammengebracht aus den Gräbern und sie von den Toten gesondert. [9]Du hast die erstorbenen Gebeine genommen und sie mit Leibern überkleidet; [10]und sie waren unbeweglich, und du hast ihnen Hilfe*** zum Leben gegeben. [11]Unvergänglich ist dein Weg geworden und dein Antlitz†. Du hast deine Welt zur Vernichtung geführt, damit alles aufgelöst und erneuert würde, [12]und

---

*) Der Kopte: »hat mich belehrt«; somit wäre es möglich, daß wir mit Harris ܘܪܕܐ statt ܘܡܥܠܐ zu lesen hätten. **) d. Kopte: »Gift des Verleumders«. ***) d. Kopte: »Lebenskraft«. †) so möchte ich mit dem Kopten trennen, denn ܦܪܨܘܦܟ ist Mascul. und kann nicht mit der Femininform ܐܝܬܝܬ verbunden werden. Harris: »dein Antlitz brachte die Welt zur Vernichtung«.

---

2. Die Lesart von K: »der, welcher die in die Mitte befindlichen Dinge dorthin getragen hat, hat mich über sie belehrt«, ist um einen Grad unverständlicher als die von S. Ist die Erde gemeint als die Mitte zwischen Himmel und Unterwelt? Ich verstehe den Vers nicht, ziehe aber S vor.

5. Ob unter dem Drachen ein bestimmter höllischer Feind gemeint ist oder der Satan, ist unsicher; letzteres ist wahrscheinlich; s. Hermas, Vis. IV, Test. Aser 7: *ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος*, etc.

5b. »Wurzeln«] das Bild ist seltsam; gemeint sind die Ursprünge, aus denen er sich neu zu bilden vermag. S. 38, 18f.

6. Die LA von K: »und an allen Orten umgab mich Dein Name«. ist vorzuziehen.

9. Fleischesauferstehung der Gerechten.

11. »und dein Antlitz«] ist unverständlich; aber K und S lesen so.

12. K bietet statt »dein Felsen« vielmehr »dein Licht«; da das Licht als Fundament unverständlich und da die Pistis Sophia sich mit dem Licht so viel zu schaffen macht, so scheint die LA von S glaubwürdiger; aber

die Grundlage für alles dein Felsen würde, und auf ihn hast du dein Reich gebaut, und es ist der Wohnplatz der Heiligen. Hallelujah.

23.

Die Freude gehört den Heiligen, und wer wird sie anziehen, außer ihnen allein? 2 Die Gnade gehört den Auserwählten, und wer wird sie nehmen, außer denen, die auf sie trauten von Anfang an? 3 Die Liebe gehört den Auserwählten, und wer wird sie anziehen, außer denen, die sie beseßen haben von Anfang an? 4 Wandelt in der Erkenntnis des Höchsten ohne Neid zu seiner Freude und zur Vollkommenheit seiner Erkenntnis. 5 Und sein Gedanke war wie ein Brief, sein Wille kam herab vom Höchsten und war gesandt wie ein Pfeil vom Bogen, der mit Kraft abgeschossen ist. 6 Und es stürzten sich auf den Brief viele Hände, ihn zu faßen, zu nehmen und zu lesen. 7 Und er entfloh ihren Fingern, und sie fürchteten sich vor ihm und vor

---

was ist unter dem Felsen Gottes zu verstehen? Die LA von S klingt an Matth. 16 an; doch ist das wohl nur zufällig. K bietet: »Du hast Deinen Reichtum (s. 41, 10: »sein Reichtum hat mich erzeugt«; 9, 4: »seid reich in Gott«; 11, 9. 14: »im Paradies ist der Reichtum der Lust des Herrn«) auf sie gebaut, und sie sind ein heiliger Wohnort geworden«. Diese LA ist viel weniger glatt als die von S, aber vielleicht doch die richtige. Non liquet. Harris sucht eine concrete, bekannte geschichtliche Situation für diesen Psalm zu ermitteln; aber das ist hoffnungslos, und er selbst zieht den Versuch halb zurück, indem er meint, es könne auch an den Descensus ad inferos gedacht werden. Das scheint mir weniger wahrscheinlich trotz einiger Verse, die man so deuten kann. — Von dieser Ode sind in K die Originalworte *ἀντιδικους, ἐξουσιαν, ἐπαταξε, σπερμα, πιστοις, ταφοις, σωμα, ἐνεργειαν, αἰωνα* erhalten. Letzteres (= Welt) ist nicht unwichtig (v. 11). — Vergleichen kann man Jes. 26, 5; Ps. 89, 11; 54, 6; 20, 2; 25, 8. 9; Ezech. 37, 12. 13; Ps. 18, 31 etc.

(Zu Ode 23.)

1—4. Diese Verse passen nicht zu den Folgenden.

5. Der Sänger sieht in der Offenbarung des göttlichen Gedankens bzw. Ratschlusses ein ungeheuer Plötzliches. Daß er mit dem Brief etwas Bestimmteres meint, ist nicht ersichtlich.

6 f. Man denkt an den Pandora-Mythus. Zu vgl. ist Apok. Joh. 5, 1 ff., aber die Verwandtschaft ist nicht groß.

7 ff. Das Bild ist nicht einheitlich ausgeführt; erst suchen sie den Brief zu erhaschen, dann geraten sie in Furcht des Siegels wegen (s. 4, 8;

dem Siegel, das darauf war, [8]weil sie nicht die Macht hatten sein Siegel zu lösen, denn die Kraft, die über dem Siegel war, war stärker als sie. [9]Es gingen also hinter dem Brief her diejenigen, die ihn gesehen hatten, damit sie wüßten, wo er bliebe, und wer ihn lesen und wer ihn hören würde. [10]Ein Rad (Wirbelwind?) aber nahm ihn auf (?) und kam über ihn, [11]und es war mit ihm das Zeichen der Königsherrschaft und der Regierung, [12]und alles, was das Rad in Bewegung setzen wollte, das mähte es nieder und schnitt es ab. [13]Und es raffte die Menge dessen zusammen, das ihm entgegenstand, und es überdeckte Ströme und überschritt sie, es entwurzelte viele Wälder und machte den Weg breit. [14]Das Haupt stieg hinab zu den Füßen, weil bis zu dem Fuße das Rad gelaufen war, und was ein Zeichen an ihm war. [15]Der Brief aber war ein Empfehlungschreiben, weil (darin) zusammengenommen waren alle Orte. [16]Und an seiner Spitze erschien das Haupt, das offenbart war, und der Sohn der Wahrheit vom Vater, dem Allerhöchsten, [17]und er erbte alles und nahm Besitz davon; der Plan vieler aber wurde vereitelt. [18]Es zeigten sich aber viele Abtrünnige frech, und sie entflohen, und die Verfolger und die, welche im Zorn waren, gingen zugrunde. [19]Und der Brief war eine große Tafel, vollständig geschrieben vom

---

8, 16), obgleich der Brief gar nicht in ihren Händen ist. Sie wittern Unheil, ziehen sich aber doch nicht zurück, sondern wollen wissen, was mit dem Briefe wird und was in ihm steht.

10—14. Diese Schilderung ist mir völlig unverständlich; ich muß daher auf eine Erklärung trotz aller Anläufe verzichten. Besonders unverständlich ist (außer v. 12) das Verhältnis des Briefes zum rollenden Rad (Wirbelwind? s. Ps. 77, 19: *φωνὴ τῆς βροντῆς σου ἐν τροχῷ*) Es scheint das messianische Gericht (s. v. 11) abbilden zu sollen, bevor der Herr selbst erscheint, s. v. 14. Wie kommt »das Zeichen« hierher (s. 27, 2; 29, 7; 39, 6; 42, 2) und was bedeutet es hier? Ist unter »den Füßen« die Unterwelt zu verstehen, zu der das Haupt nun herabsteigt? Schwerlich.

15. »ein Empfehlungsschreiben«] d. h. wohl »wie ein Empfehlungs- d. h. Rundschreiben«, welches viele Adressen hat; der Brief bezog sich auf die ganze Welt (»alle Orte«).

16. »und der Sohn der Wahrheit«] Das sieht wie ein Zusatz aus.

17. »er erbte alles«] s. Ps. 2, 8.

19. Dieser Vers ist sicher christlich und ein Zusatz; denn nachdem in v. 15 der Brief schon einmal beschrieben war, folgt nun eine neue Beschreibung, die außerdem ganz anders lautet. Jetzt soll man sich den Brief nach Analogie der Gesetzestafeln vorstellen. Die christliche Inter-

Finger Gottes, und der Name des Vaters auf ihr und des Sohnes und des heiligen Geistes, zu herrschen in alle Ewigkeit. Hallelujah.

24.

Die Taube flatterte über dem Gesalbten, denn er war für sie das Haupt, und sang Lob über ihn, und ihre Stimme wurde gehört. [2]Und es fürchteten sich die Einwohner und die Seßhaften erschraken, [3]und der Vogel ließ seine Schwingen (müssig), und alles Gewürm starb in seiner Höhle, und die Abgründe, die* verborgen gewesen waren, öffneten sich und suchten

---

*) Es ist mit Harris statt ܘܐܬܟܣܝܘ besser ܕܐܬܟܣܝܘ zu lesen, sonst wäre zu übers.: »und die Abgründe öffneten sich und wurden bedeckt«.

---

polation mag schon v. 16 beginnen; aber es ist unmöglich zu sagen, wie der ursprüngliche Text gelautet hat.

(Zu Ode 24.)

1 f. Diese Ode bereitet dem Verständnis die größten Schwierigkeiten oder vielmehr, sie ist als Ganzes und in mehreren Einzelheiten völlig unverständlich. Gleich der erste Vers ist ganz dunkel. Ist an die Erzählung von der Taufe Christi gedacht? So scheint es; aber nicht nur das Folgende stimmt dazu gar nicht, sondern auch die Aussage, daß der Messias das Haupt der Taube sei, ist auffallend. Ist sie als sein Bote gedacht? Wenn aber die Stimme der Taube die Stimme des Gerichts ist, welches sich nun sofort vollzieht, darf dann noch an die Taufe Jesu gedacht werden? Muß nicht ein ganz anderer Zusammenhang zwischen Taube und Messias bestehen als der in der evangelischen Geschichte vorausgesetzte, so daß diese Geschichte ausscheidet? Dann müßte der unsrer Ode zugrunde liegende Mythus umgekehrt für die christliche Taufgeschichte herangezogen werden. Daß von der Taube gesagt wird, daß sie Lob über den Messias gesungen habe, spricht für die Beziehung auf die evangelische Taufgeschichte; aber das ist auch der einzige übereinstimmende Zug. Daß die Stimme der Taube gehört wurde, leitet schon zu etwas Fremdem über. Ist nicht das Flattern über dem Gesalbten eine christliche Interpolation in der rein jüdischen Ode, so daß der Anfang einfach gelautet hat: »Die Taube flatterte über der Erde, und ihre Stimme wurde gehört«? Dann ist an die rabbinische Vorstellung vom h. Geist als Taube, vielleicht auch an die syrischen und phönizischen Vorstellungen von der Taube als göttliche Botin und Gehilfin zu denken. (Von Gottes Fittichen ist 28, 6 die Rede). Dazu paßt auch v. 2, ja dieser Vers verlangt geradezu die Conjectur »Erde«. Also ist v. 1 christlich interpoliert.

3. Die Taube erscheint hier als der Lebensgeist; wenn sie ihre Schwingen müßig läßt, tritt der Tod ein. Aber von hier ab ist die Ver-

den Herrn (ängstlich) wie Gebärende; [4]und es wurde ihnen nicht Speise gegeben, denn es war keine für sie vorhanden. [5]Und man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn, und es gingen zugrunde durch diesen Gedanken sie, die vorher existiert hatten, [6]denn sie waren verderbt von Anfang an, und die Vollendung ihrer Verderbtheit war das Leben. [7]Und es ging von ihnen alles zugrunde, was schwach war, denn es war nicht möglich, das Wort zu geben, daß sie bleiben sollten. [8]Und der Herr vernichtete die Gedanken aller derer, bei denen die Wahrheit nicht war; [9]denn es waren der Wahrheit verlustig gegangen, die sich in ihrem Herzen erhoben hatten, und sie waren verworfen worden, weil bei ihnen nicht die Wahrheit war. [10]Denn der Herr hat seinen Weg gezeigt und hat seine Gnade weit ausgebreitet, und diejenigen, die ihn* verstehen, kennen seine Heiligkeit. Hallelujah.

---

*) nämlich »seinen Weg«.

---

worrenheit so groß (auch kann der Text an mehreren Stellen nicht richtig sein, s. z. B. v. 6), daß man nur sagen kann, daß hier eine Schilderung vom Anfang des Gerichts vorliegt, das sich auch auf das Totenreich erstreckt, sonst aber auf jede Erklärung verzichten muß. In v. 3 übersetzt Harris: »sie schrien zum Herrn«. — In der Überlieferung ist der evangelische Bericht von der Taufe Jesu schon frühe mannigfach ausgeschmückt worden, aber diese Erzählung hat schlechterdings keine Parallele; daher ist der Recurs auf ein apokryphes Evangelium hinfällig. Harris, der ihn versucht, legt großes Gewicht darauf, daß es bei Justin (Dial. 88) u. A. heißt: *ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα*, und vergleicht damit den Ausdruck in unserer Ode. Allein das ist doch eine zu geringfügige Parallele. Harris meint weiter, die Taufe und der Descensus ad inferos seien in der Ode möglicherweise verbunden und dafür könne es in der kirchlichen Legende eine Tradition gegeben haben; aber abgesehen von den ganz unsicheren Spuren einer solchen Verbindung (Harris vergleicht Desc. ad inf. 21: »Ego Joannes vocem patris de caelo super eum intonantem audivi et proclamantem: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacuit. Ego ab eo responsum accepi, quia ipse descensurus esset ad inferos«) — der Messias steigt in unsrer Ode nicht in die Unterwelt und vollzieht hier überhaupt nicht das Gericht oder hält einen Triumph, und die Stelle im »Desc. ad inferos« verheißt nur, daß Jesus später in die Unterwelt steigen werde, bez. sagt nichts über den Zeitpunkt.

25.

Ich bin entkommen aus meinen Banden und habe mich zu dir geflüchtet, mein Gott, [2]denn du bist meine Rechte zur Rettung* gewesen und mein Helfer. [3]Du hast zurückgehalten, die sich gegen mich erhoben, [4]und ich werde ihn nicht wieder sehen, denn dein Antlitz war mit mir, welches mich errettete durch deine Gnade. [5]Ich aber war verachtet und verworfen in den Augen vieler, und ich war in ihren Augen wie Blei. [6]Und es ward mir Stärke zu teil von dir und Hilfe. [7]Einen Leuchter stelltest du mir zu meiner Rechten und zu meiner Linken, und nichts soll an mir sein, das nicht Licht wäre. [8]Und ich bin bedeckt mit dem Kleide deines Geistes, und er hat weggenommen von mir die Kleider (von) Fell, [9]denn deine Rechte hat mich erhöht und hat Krankheit an mir vorübergehen lassen. [10]Und ich bin stark geworden in der Wahrheit und heilig in deiner Gerechtigkeit, und es fürchteten sich vor mir alle meine Widersacher. [11]Und ich bin dem Herrn zu eigen** geworden im

---

*) wörtl. »der Rettung« ܗܘܝܬ ܕܦܘܪܩܢܐ, wahrscheinl. ist aber der Text nicht in Ordnung. Der Kopte liest: »du bist zu meiner Rechten gewesen, indem du mich rettetest und mir halfest«, also etwa im Syr.: ܗܘܝܬ ‹ܠܝ› ܦܪܘܩܐ ܘܥܕܘܪܐ »du bist zu meiner Rechten gewesen als mein Retter und Helfer«. **) wörtl. »des Herrn« ܕܡܪܝܐ, Harris ändert en Text in ܐܬܕܡܪܬ »ich bin wunderbar geworden«.

(Zu Ode 25.)

Die Ode ist auch in K überliefert.

1. K: »den Banden« und »o Herr«.

4. K richtig: »sie« (nicht »ihn«).

8. K unrichtig: »Schirm deiner Gnade«; es ist ein Schreibfehler (Schmidt): Deine Gnade = πεκνα; dein Geist = πεκπ̄ν̄α. — »Die Kleider von Fell« sind der Leib, an dessen Stelle ein neuer geistiger Leib getreten ist; das ist nicht gnostisch, wohl aber hellenistisch; s. die jüdisch-philosophischen Erklärungen zu Gen. 3, 21 (Philo), vgl. Ode 11, 10; 21, 3 und Harris p. 66ff.

10. K wohl besser: »es haben sich entfernt von mir meine Gegner«.

11. »Und ich bin dem Herrn zu eigen geworden im Namen des Herrn« fehlt in K durch Nachlässigkeit. — »Deiner« und »deine« (K); diese Variante scheint durch den Ausfall des vorigen Satzes entstanden zu sein. Harris will nicht entscheiden, ob die Ode jüdisch oder christlich sei; »it is possible«, fährt er fort, »that this Psalm may be meant to express the experience of the Messiah (aber ich finde nichts Messianisches

Namen des Herrn und ich bin gerechtfertigt worden in seiner Güte, und seine Ruhe währet in alle Ewigkeit. Hallelujah.

26.

Ich sprudelte Lob für den Herrn hervor, denn ich bin sein eigen, [2]und ich will sein heiliges Loblied vortragen, weil mein Herz zu ihm (hingezogen) ist. [3]Denn seine Zither ist in meinen Händen, und die Gesänge seiner Ruhe werden nicht schweigen. [4]Ich werde ihn anrufen von ganzen Herzen, ich werde ihn preisen und erhöhen aus allen meinen Gliedern; [5]denn vom Morgen bis zum Abend gehört ihm Lob, [6]und vom Süden bis zum Norden gebührt ihm Danksagung, [7]und von den Spitzen der Höhen bis zu ihrer äußersten Grenze herrscht seine Vollendung. [8]Wer kann aufschreiben die Gesänge des Herrn oder sie lesen? [9]Oder wer kann (selbst) seine Seele zum Leben erziehen, daß seine Seele gerettet würde? [10]Oder wer vermag so zu ruhen auf dem Höchsten, daß er mit (aus) seinem Munde rede? [11]Wer vermag zu erklären die Wunder des Herrn? [12]Denn der, welcher sie erklärt, würde aufgelöst werden und würde zu dem werden, was erklärt worden ist. [13]Denn es ge-

---

in der Ode), emerging from His conflicts into victory: in that case it need not be the Christian conception of the Messiah, but it might conceivably be such a human representation as we find in the Psalms of the Pharisees (e. g. Ps. Salom. 17). But our collection, as to its first block of Psalms, is certainly of a later period than the Pharisee Psalms, so we ought to hesitate before ascribing the same Messianic ideas to the two parts of the hymnal«. Von dieser Ode sind in K die Originalworte *ἐκωλυσας*, *χαριτι*, *ἐσκεπασας*, *δικαιοσύνῃ* und *χρηστότητι* erhalten. Vergl. Ps. 16, 8; 28, 7. 8; 18, 29; 119, 105; Zephan. 3, 15; Ps. 132, 14 etc.

(Zu Ode 26.)

3. »seiner Ruhe«] d. h. weil bei ihm die Ruhe für die Seele ist; umgekehrt sagt der Sänger 14, 2 »meine« Brüste, wo Gottes Brüste gemeint sind.

9. Gegen den Gedanken der Selbsterlösung.

10. Dieser Gedanke ist der Schlüssel für die ganze Haltung des Sängers in vielen Oden!

12. »er würde aufgelöst werden«] scil. als kreatürlicher Geist; er würde selbst ein Wunder werden. Das ist ein richtiger Gedanke: was erklärt werden kann, ist damit in die gemeine Natürlichkeit herabgezogen. Auch bei manchen Kirchenvätern findet sich diese Einsicht; Harris citiert Lactant., Inst. div., praef.

13. *ἀρκεῖ γὰρ γιγνώσκειν καὶ ἀναπαύειν.* Mit Recht vergleicht Harris

nügt, zu erkennen und in Ruhe zu sein, denn die Sänger stehen in Ruhe, [14] wie der Strom, der eine reiche Quelle hat, und dahin gleitet zur Hilfe derer, die ihn suchen. Hallelujah.

27.

Ich habe meine Hände ausgestreckt und dem Herrn geheiligt, [2] denn das Ausdehnen meiner Hände ist sein Zeichen, und mein Ausbreiten das aufgerichtete Holz. Hallelujah.

28.

Wie die Flügel* der Tauben über ihren Jungen und der Mund ihrer Jungen zu ihrem Munde, [2] so sind auch die Flügel des Geistes über meinem Herzen. [3] Mein Herz ist fröhlich und hüpft wie ein Kind, das im Leibe seiner Mutter hüpft. [4] Ich habe geglaubt, darum habe ich Ruhe gefunden, denn er ist treu, an den ich geglaubt habe. [5] Er hat mich reichlich gesegnet und mein Haupt ist bei ihm, und das Schwert soll mich nicht von ihm scheiden, auch nicht der Säbel. [6] Denn ich war bereit, bevor die Vernichtung kam, und ich war auf seine unvergänglichen Fittiche gesetzt, [7] und unsterbliches Leben ist hervorgekommen

*) statt ܓܦ̈ܝ ist ܓܦ̈ܐ zu lesen, denn ein Stat. constr. mit folg. ܕ ist unmöglich. Vgl. auch das zu Ode 10, 2 Bemerkte.

Clem. Alex., Paed. I, 6, 29: *τὸ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις*. — Die Sänger stehen in Ruhe] d. h. die, welche Gottes Herrlichkeit erkennen und besingen, sind *ἐν ἀναπαύσει*.

14. Der Strom fließt insofern in Ruhe, als er stetig und nicht nur stoßweise fließt, bezw. niemals versiegt.

(Zu Ode 27.)

1f. S. Ode 42, 1—3; das ist eine Dublette zu unserer Ode — die einzige, die sich in der Sammlung findet. Gemeint sein kann nur das Kreuz; denn »das aufgerichtete Holz« kann nur, wenn es mit einem Querbalken versehen ist, mit den ausgebreiteten Händen verglichen werden. Der christliche Ursprung dieser kleinen Ode scheint unzweifelhaft. Die Kreuzes-Symbolik ist im Christentum uralt (s. Barnabas, Justin usw.). Oder kann man mit Aussicht auf Erfolg zu zeigen versuchen, daß die Kreuzes-Symbolik im Judentum irgendwo bereits vorhanden war? Auf eine uralte exotische Kreuzes-Symbolik zu recurrieren, scheint mir unstatthaft.

(Zu Ode 28.)

3. Vgl. Luk. 1,41. — 5. Vgl. Röm. 8, 35.

6. »bereit«] d. h. in dem richtigen Zustande.

und hat mich geküßt*, und davon ist der Geist in mir, und er kann nicht sterben, denn er ist lebendig. [8]Es wunderten sich diejenigen, die mich sahen, denn ich war verfolgt und sie meinten, ich wäre verschlungen, denn ich kam ihnen vor wie einer von den Verlorenen. [9]Meine Bedrückung aber wurde mir zur Rettung, und ich bin zu ihrer Verwerfung geworden, weil kein Eifer in mir war. [10]Weil ich einem jeden Gutes tat, wurde ich gehaßt, [11]und sie umringten mich wie tolle Hunde, die in ihrem Unverstand gegen ihren eigenen Herrn gehen; [12]denn ihr Verstand ist verderbt, und ihr Sinn ist verkehrt. [13]Ich aber hielt das Wasser in meiner Rechten und seine Bitterkeit ertrug ich durch meine Süßigkeit. [14]Und ich ging nicht zugrunde, weil ich nicht ihr Bruder war, denn auch meine Abstammung war nicht wie die ihrige. [15]Und sie suchten meinen Tod und fanden ihn nicht, denn ich war älter, als ihr Gedächtnis (reichte); [16]und vergebens bedrohten sie mich [17]und die, welche hinter mir waren, versuchten umsonst das Gedächtnis jenes, der vor ihnen war, zu

*) ܢܫܩܢܝ kann, vorausgesetzt, daß der Text richtig wiedergegeben ist, nur Perf. von ܢܫܩ »küssen« sein. Harris übers. »wird mir zu trinken geben« also Imperf. Afel von ܫܩܐ, das müßte aber ܢܫܩܝܢܝ lauten. ܢܫܩܢܝ ist dann als verlängerte Perfectform zu fassen.]

9. »zur Rettung«] hier erinnert man sich an den ebenfalls ganz paradoxen Satz in Ode 24, 6: »und die Vollendung ihrer Verderbtheit war das Leben«. Ich glaube, daß hier wie dort der Text nicht in Ordnung ist. — »zu ihrer Verwerfung, weil kein Eifer in mir war«] d. h. kein unheiliger Eifer nach ihrem Sinn; aber der Satz ist nicht verständlich. Harris fragt, ob nicht zu übersetzen sei: »Weil ich kein Zelot war«. Das gäbe einen geschichtlichen Fingerzeig; aber die Übersetzung wäre ein Wagnis.

11. Vgl. Ps. 22, 17.

13. »das Wasser«] Harris meint: »that I might put out their flame«; aber das ist unmöglich; das Wasser ist ja bittres Wasser; Harris übersetzt freilich: »ihre Bitterkeit«. Daß er das bittre Wasser in seiner Rechten hält, ist ein ganz dunkler Ausdruck. Sollte »ihre Bitterkeit« zu lesen sein, so wäre das Wasser als Sakrament zu denken.

14. Durch die Prädestination Gottes und die Erlösung ist er ein anderer als sie; vgl. 17, 4. 6.

15. Hier sieht man, daß an Christus nicht zu denken ist. — »ich war älter als ihr Gedächtnis«] ist wohl von seiner Prädestination zu verstehen.

17. »hinter . . . vor«] d. h. jünger . . . älter, s. v. 15. Der, der vor ihnen war, ist er selbst.

vernichten; [18]denn dem Gedanken des Herrn kann man nicht zuvorkommen, und sein Herz ist größer als alle Weisheit. Hallelujah.

29.

Der Herr ist meine Hoffnung, ich werde nicht durch ihn zuschanden werden; [2]denn er hat mich nach seiner Herrlichkeit gemacht und hat auch nach seiner Güte mir gegeben, [3]und er erhöhte mich nach seiner Barmherzigkeit und stellte mich hoch nach seiner Majestät. [4]Und er führte mich hinauf aus den Tiefen der Hölle und riß mich aus dem Rachen des Todes. [5]Er warf meine Widersacher zu Boden und rechtfertigte mich in seiner Gnade. [6]Denn ich glaubte an den Gesalbten des Herrn, und es schien mir, daß er der Herr sei; [7]und er zeigte ihm das Zeichen dafür und leitete mich in seinem Lichte und gab mir den Stab seiner Macht, [8]daß* ich ihm untertan mache die Gedanken der Völker und zu beugen die Kraft der Gewaltigen, [9]und Krieg zu machen durch sein Wort und den Sieg zu erringen durch seine Kraft. [10]Und der Herr warf meinen Feind zu Boden durch sein Wort, und er war wie Spreu, die der Wind wegführt. [11]Und ich gab dem Herrn die Ehre, weil er seinen Knecht groß gemacht hat und den Sohn seiner Magd. Hallelujah.

---

*) statt ܘܐܫܥܒܕ »und ich machte untertan« ist besser ܕܐܫܥܒܕ zu lesen, worauf auch die folg. Infinitive hinweisen.

(Zu Ode 29.)

In dieser Ode sind die Verse 6 und 7a offenbar christlich; denn »das Zeichen« ist das christliche Kreuzeszeichen (s. 27, 2 und 42, 2; die Stellen, wo das Zeichen sonst noch vorkommt [23, 14; 39, 6], können nicht verglichen werden); aber diese Verse durchbrechen den Zusammenhang in einer unerträglichen Weise, und von dem Gedanken, den sie anschlagen, wird im Folgenden gar kein Gebrauch gemacht. Schaltet man sie aus, so setzt sich die lobpreisende Erzählung, wie Gott den Sänger geführt und erhöht habe, einfach fort: »Er warf meine Widersacher zu Boden und rechtfertigte mich in seiner Gnade; er leitete mich in seinem Lichte und gab mir den Stab seiner Macht«. v. 1—7b bilden also (außer v. 6. 7a) eine geschlossene Einheit; aber die vv. 8. 9 erscheinen sehr hoch gegriffen und v. 10a ist eine Dublette zu v. 5a.

7. »er zeigte ihm«] Schreibfehler für »mir«?

10. S. Ps. 1, 4. — 11. Vgl. Sap. Sal. 9, 5.

30.

Füllet euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herrn, denn sie ist für euch geöffnet, 2und kommt alle ihr Durstigen, und nehmet den Trank und erquicket euch an der Quelle des Herrn, 3weil sie schön und rein ist und die Seele erquicket; denn ihr Wasser ist angenehmer als Honig, 4und die Honigwabe der Bienen ist nicht damit zu vergleichen. 5Denn von den Lippen des Herrn ist es geflossen, und aus dem Herzen des Herrn stammt sein Name. 6Und es kam endlos und unsichtbar, und nicht kannte man es, bevor es in die Mitte gestellt* war. 7Selig sind alle, die davon getrunken haben und dadurch erquickt worden sind. Hallelujah.

31.

Die Abgründe sind zerstört worden vor dem Herrn, und die Finsternis ist vernichtet worden durch seinen Anblick, 2der Irrtum ist in die Irre gegangen und untergegangen durch ihn, und die Torheit** bot einen pfadlosen Weg*** und wurde versenkt durch die Wahrheit des Herrn. 3Er öffnete seinen Mund und redete Güte und Freude und stimmte ein neues Loblied an für seinen Namen, 4und er erhob seine Stimme zu dem Höchsten und brachte ihm jene als Söhne dar, die in seinen Händen waren, 5und seine Person wurde für gerecht erklärt, denn also hatte ihm gegeben sein heiliger Vater. 6Geht hinaus, ihr, die ihr geplagt seid, und empfanget Freude und nehmet eure Seele als Erbe durch seine Gnade und nehmet euch das unsterbliche Leben. 7Und sie erklärten mich für schuldig, als ich auftrat,

*) wörtl. »gegeben« **) statt ܫܝܛܘܬܐ des Textes lies ܫܛܝܘܬܐ. ***) wörtl. »ein Nicht-Gehen« resp. »einen Nicht-Weg«.

(Zu Ode 30.)

S. Jes. 55, 1; Joh. 7, 37: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω.* Apoc. Joh. 22, 17: *ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.* Zu v. 3 und 7 s. Matth. 11, 28: *ἀναπαύσω ὑμᾶς*, aber unsre Ode braucht nicht christlich zu sein. — 5. »Herz des Herrn« s. 4, 5; 16, 20; 28, 18.

(Zu Ode 31.)

1. S. die 24. Ode. Der Herr in v. 1 und 2 ist Gott selbst; aber in v. 3—5 spricht der Sänger nicht von Gott, sondern vom Sohn Gottes, ohne daß der Übergang angezeigt wäre; diese Verse sind offenbar christlich.

6. Erinnert an Matth. 11, 28, ist aber doch wohl unabhängig davon.

7ff. Die Rede geht auf einmal (und bis zum Schluß) in die erste

der ich (noch) niemals schuldig gewesen war, und sie verteilten
meine Beute, während ihnen doch nichts geschuldet wurde. [8]Ich
aber duldete schweigend und war still, als ob mich von ihrer
Seite nichts gerührt hätte, [9]sondern ich stand unbeweglich wie
ein feststehender Fels, der von den Wellen gepeitscht wird
und standhält. [10]Und ich ertrug ihre Bitterkeit aus Demut,
[11]um mein Volk zu retten und als Erbe zu besitzen, und um
nicht ungültig zu machen die Verheißungen an die Erzväter,
die ich ihnen gegeben hatte, zur Errettung ihres Samens.
Hallelujah.

32.

Für die Seligen gibt es Freude aus ihrem Herzen und
Licht von dem, der in ihnen wohnt, [2]und die Worte aus der
Wahrheit, die aus sich selbst stammt; denn sie ist stark durch
die heilige Kraft des Herrn, und sie ist unerschütterlich immer
und ewiglich. Hallelujah.

33.

Wiederum (aber) eilte die Gnade und ließ das Verderben und kam herab in ihm, um es unschädlich zu machen.
[2]Und er vertilgte die Vernichtung vor seinem Angesicht* und
zerstörte alle ihre Ordnungen. [3]Und er trat auf einen hohen
Gipfel und ließ seine Stimme (schallen) von einem Ende der Erde

*) wörtl. »vor sich«.

Person über. Der ganze Abschnitt ist höchst wahrscheinlich christlich; denn die Verweisung auf Jes. 53 reicht nicht aus. Übrigens macht diese Ode den Eindruck einer Compilation wie Ode 41 und 42.

7. S. II Kor. 5, 5; I Petr. 2, 22. — 8. S. Mark. 15, 5; I Petr. 2, 23. — 9. Harris vergleicht Ignat. ad Polyc. 3. — 10. S. Matth. 11, 29. — 11. S. Luk. 1, 55; Röm. 15, 8.

(Zu Ode 32.)

2. *αὐτοφυής*. Harris vergleicht Lactant., Div. Inst. I, 7: die göttliche Natur ist *αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος*.

(Zu Ode 33.)

1. »aber«] wird wohl besser nicht übersetzt. — »die Gnade«] s. 34, 6: man erinnere sich, welche Bedeutung *ἡ χάρις* bei Paulus und Johannes hat; aber unsre Ode ist nicht christlich. — »ließ das Verderben«] unklar. — »in ihm«] sowohl dieser Ausdruck — gemeint ist natürlich der Herr (Gott) — als auch das »Wiederum« machen es wahrscheinlich, daß der Eingang fehlt.

bis zum andern, [4]und er zog zu sich heran alle, die ihm gehorchten, und keiner erschien als böse. [5]Aber es erhob sich eine vollkommene Jungfrau, die predigte, rief und sprach: [6]Ihr Menschensöhne, kehret um, und ihr Töchter kommet* [7]und verlaßt die Wege dieses Verderbens und kommet näher zu mir, und ich will in eure Mitte treten und euch herausführen aus der Vernichtung, [8]und will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit; ihr sollt nicht verderben und auch nicht zugrunde gehen. [9]Höret mich und laßt euch erlösen, denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein. [10]Ich bin euer Richter, und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, sondern sie sollen die neue, unvergängliche** Welt besitzen. [11]Meine Auserwählten wandeln in mir, und meine Wege will ich denen kund tun, die mich suchen, und ich will in ihnen Vertrauen erwecken auf meinen Namen. Hallelujah.

34.

Es gibt keinen rauhen Weg, da wo ein einfaches Herz ist, [2]auch keine Wunde bei geraden Gedanken, [3]auch keinen Sturmwind in der Tiefe eines erleuchteten Gedankens. [4]Wen*** von allen Seiten Vortrefflichkeit† umgibt, in dem ist nichts

*) es ist natürlich nicht mit Harris ܬܚܝܢ (die richtige Form wäre ܬܚܝܝܢ) »lebet«, sondern ܬܝ̈ܢ Imperat. von ܐܬܐ zu lesen. **) lies ܡܚܒܠܐ ܠܐ ⟨?⟩. ***) mit Rücksicht auf ܗܘ im zweiten Teile des Satzes möchte ich lieber ܐܝܢܐ statt ܐܝܟܐ »wo« lesen. †) wörtl. »das Schöne, das Vortreffliche«. Die Übersetzung von Harris ist ganz unverständlich: where one in surrounded by every beautiful place, there is nothing, that is divided.

4. »keiner erschien als böse«] scil. von den Gehorchenden.

5. Der Übergang ist so abrupt, daß man an der ursprünglichen Einheit der Ode zweifeln muß. — »eine vollkommene Jungfrau«] Wer ist das? Die Weisheit Gottes (Prov. 8)? An die Jungfrau Maria ist jedenfalls nicht zu denken. Gemeint ist vielleicht der h. Geist.

7 ff. Die Jungfrau spricht in messianischen Worten; es ist hier lehrreich zu sehen, wie unbekümmert der Sänger in Anwendung derselben ist.

10 f. Wohl Subjectswechsel; denn in diesen Versen spricht Gott selbst. Auch diese Ode macht einen compilatorischen Eindruck.

(Zu Ode 34.)

1 f. Das sind gute und warm empfundene Worte!

Zwiespältiges. [5]Gleich dem was unten ist, ist das was oben ist; denn alles ist oben, unten ist nichts, sondern es kommt denen so vor, die keine Erkenntnis haben. [6]Die Gnade ist offenbart worden zu eurer Errettung. Glaubet, lebet und laßt euch erretten. Hallelujah.

35.

Den Tautropfen des Herrn hat er auf mich in Erquickung geträufelt, [2]und die Wolke des Friedens hat er über mein Haupt gestellt, die [mir Beschützerin war zu jeder Zeit. [3]Bei der Errettung wurde sie mir zu teil, alles bebte und war erschreckt. [4]Und von ihnen [scil. den Erschreckten] ging aus Rauch und Gericht, und und ich war ruhig in dem Befehl des Herrn, [5]und mehr als Schatten war er mir und mehr als Fundament. [6]Und wie ein Knabe von seiner Mutter wurde ich getragen, und es gab mir Milch der Tau des Herrn, [7]und ich wurde groß durch seine Gabe und ruhig in seiner Vollendung, [8]und ich breitete meine Hände aus bei dem Aufstieg meiner Seele, und ich nahm meine Richtung zu dem Höchsten und war errettet bei ihm. Hallelujah.

36.

Ich ruhte auf dem Geiste des Herrn, und er erhob mich

---

5. Das ist eine mystische Speculation; nur das Göttliche, das Gute (das, was oben ist) hat Sein; das Schlechte bzw. das Irdische hat keine Existenz. Vgl. Acta Philippi 34: *εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· Ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιὰ οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.* Übriges erwartet man 5a die umgekehrte Aussage: »Gleich dem, was oben ist, ist das, was unten ist«. Indessen ist doch fraglich, ob hier an das Gute und Schlechte gedacht ist. Alle Dinge haben, bevor sie auf Erden erscheinen, ihre Existenz bei Gott und vor Gott gehabt, und dies ist ihre wahre Existenz; unten zeigt sich nur ihre Erscheinung (*φανεροῦνται*). »Unten« ist daher »nichts«.

(Zu Ode 36.)

In dieser Ode ist die Stelle, die christliches Gepräge trägt (v. 3), interpoliert; sie paßt gar nicht in den Zusammenhang, und der Interpolator hat das übel dadurch verdeckt, daß er in v. 4 den Schluß des 3. Verses nachgeahmt hat; aber v. 4 paßt auch zu v. 3 so schlecht, daß man vielleicht annehmen muß, statt v. 3 habe ursprünglich etwas anderes gestanden. Jedenfalls ist v. 3 aus der ursprünglichen Ode zu tilgen. Anlaß zur Interpolation gab dem Christen der 5. Vers, wo von einer Salbung die Rede ist (s. Testam. Levi 8: *ὁ πρῶτος ἤλειψέ με ἐλαίῳ ἁγίῳ κτλ.*); ihr sollte

zur Höhe, [2]und er stellte mich auf meine Füße auf der Höhe des Herrn vor seine Vollendung und seine Herrlichkeit, während ich (ihn) pries mit der Harmonie seiner Gesänge. [3]Er (der Geist) hat mich erzeugt vor dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes, genannt worden, [4]während ich (ihn) pries mit den Preisenden und groß war unter den Mächtigen; [5]denn nach der Größe des Höchsten hat er* mich gemacht und nach seiner Erneuerung hat er mich erneuert. Und er** hat mich gesalbt aus seiner Vollkommenheit; [6]und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden, und mein Mund öffnete sich wie eine Tauwolke, [7]und mein Herz sprudelte hervor wie ein hervorbrechender Strom der Gerechtigkeit, [8]und mein Nahesein war in Frieden, und ich wurde festgegründet durch den Geist seiner Regierung. Hallelujah.

37.

Ich habe meine Hände ausgestreckt zu dir, mein Herr, und zu dem Höchsten habe ich meine Stimme erhoben [2]und habe geredet mit den Lippen meines Herzens, und er hat mich gehört, als meine Stimme zu ihm reichte, [3]seine Antwort kam zu mir, die mir die Früchte meiner Mühen gab, [4]und mir Ruhe gab durch die Güte des Herrn. Hallelujah.

38.

Ich bin hinaufgestiegen zum Lichte der Wahrheit wie auf einen Wagen, [2]und die Wahrheit hat mich geleitet und mich gebracht und hat mich vorbeigeführt an Schlünden und Spalten

---

*) Femininform, also ist Subject »der Geist«. **) Masculinform, somit könnte nur »Gott« Subject sein.

---

die Geburt aus dem Geiste vorangehen. Vers 5 schließt nicht schlecht an v. 2 an; der Geist des Herrn ist (s. v. 1) Subject in 5ab. In v. 5c tritt der Herr selbst als Subject ein; dieser Wechsel hat nach dem Charakter der Oden keine Bedenken. Nach Ausscheiden der Verse 3 u. 4 (unverständlich sind die Worte: »und groß war unter den Mächtigen«) erhebt sich auch bei dieser (jüdischen) Ode die Frage, ob sie messianisch ist. Sie kann nur im Zusammenhang der gleichartigen Oden erörtert werden. Doch kann schon hier gesagt werden, daß die Annahme, daß hier ein jüdischer Frommer spricht, näher liegt.

(Zu Ode 38.)

Ein Lobpreis der Wahrheit, wie sonst die Weisheit gepriesen wird. Die Ode ist apokalyptisch, vgl. Henoch.

und vor Klippen und Wogen mich errettet. [3]Und sie wurde mir ein Hafen* der Rettung und setzte mich auf die Arme des unsterblichen Lebens, [4]und sie ging mit mir und gab mir Ruhe und ließ mich nicht irregehen, denn sie war die Wahrheit. [5]Und mir drohte keine Gefahr, weil ich mit ihr ging, [6]und ich irrte in nichts, weil ich ihr gehorchte, denn vor ihr floh der Irrtum und begegnete ihr nicht. [7]Die Wahrheit aber ging auf gradem Wege, [8]und alles, was ich nicht wußte, zeigte sie mir, alle Gifte des Irrtums und jene Schläge, welche man für die Todesfurcht hält. [9]Und ich sah den Verderber des Verderbens, während die Braut, die verdorben ist, geschmückt war, und den Bräutigam, der verdirbt und verdorben ist. [10]Und ich fragte die Wahrheit: »Wer sind diese«? und sie sprach zu mir: »Das ist der Verführer zum Irrtum und der Irrtum, [11]und sie gleichen dem Geliebten und seiner Braut, und sie verführen die Welt und verderben sie. [12]Und sie laden viele zum Gelage [13]und geben ihnen den Wein ihrer Trunkenheit zu trinken, und (jene) speien (dann) ihre Weisheit und ihren Verstand aus, und sie machen dieselben von Sinnen, [14]und darnach lassen sie sie; jene aber laufen umher wie Rasende** und Verderben bringende, indem kein Herz*** in ihnen ist, auch suchen sie ihn nicht«. [15]Ich aber war weise geworden, so daß ich nicht in die Hände des Verführers fiel, und ich freute mich für mich selbst, daß die Wahrheit mit mir ging, und ich war festgegründet und war errettet und war erlöst, [17]und mein Fundament war auf die Hand des Herrn gelegt, weil er mich gepflanzt hatte. [18]Denn er hat die Wurzel gesteckt, und sie getränkt und gefestigt und gesegnet, und ihre Früchte währen in Ewigkeit. [19]Sie drang tief, kam empor und breitete sich aus, sie war voll und wurde größer. [20]Und der Herr allein wurde verherrlicht in seiner Pflanzung

*) ܠܡܐܢܐ möchte ich limēnā aussprechen. Harris: le-mānā »zu einem Werkzeug«. **) Hs. ܦܩܕܝܢ »Suchende«, Harris verbessert ܦܩܪܝܢ. ***) = Verstand.

9. »den Verderber des Verderbens«] d. h. den verderbten Verderber. Die Figuren (2 oder 3) sind nicht deutlich.

11. Sie sind das böse Gegenbild der wahren bräutlichen Gemeinschaft zwischen dem Herrn und den Seinen.

13. Vgl. ähnliche Prophetenstellen.

und in seiner Bearbeitung, in seiner Sorge und in den Segenssprüchen seiner Lippen, [21]in der schönen Pflanzung seiner Rechten und in dem Auffinden seiner Pflanzung und in der Erkenntnis seines Ratschlusses. Hallelujah.

39.

Gewaltige Ströme sind die Kraft Gottes, [2]und diejenigen, welche ihn verachten, bringen sie herbei den Kopf nach unten und hemmen ihren Schritt, [3]und sie zerstören ihre Furten, zerreißen ihre Leiber und vernichten ihre Seelen, [4]denn sie sind geschwinder als der Blitz und schneller; und diejenigen, die sie im Vertrauen überschreiten, werden nicht erschüttert, [5]und diejenigen, welche auf ihnen wandeln ohne Fehl, werden nicht erschreckt, [6]denn das Zeichen an ihnen ist der Herr, und das Zeichen ist der Weg derer, die hinübergehen im Namen des Herrn. [7]Ziehet also an den Namen des Herrn und erkennet ihn, und ihr werdet ohne Gefahr hinübergehen, da die Flüße euch gehorchen werden. [8]Der Herr hat sie überbrückt durch sein Wort, und er betrat und überschritt sie zu Fuß, [9]und seine Fußtapfen standen auf dem Wasser und wurden nicht zerstört, sondern sie waren wie Holz, das in Wahrheit fest eingerammt

---

21. »in dem Auffinden«] kann nicht richtig sein, wenn es nicht ein Synonym zu »Erkennen« ist. Harris schreibt: »We are tempted to believe that the writer had at one time been brought face to face with some special outbreak of erroneus teaching, one of the many Antichrists of the first century. There are some things which suggest Simon Magus and his Helena, who went about to mislead the faithful. It is, however, useless to try and define the situation more closely«. Mir scheint, daß der Text nicht fordert, an eine bestimmte häretische Bewegung zu denken.

(Zu Ode 39.)

Das Gericht des Herrn ist hier unter dem Bilde eines gewaltigen Wasserstroms vorgestellt; es reißt alle Verächter in Tod und Untergang; aber bereits in v. 5 heißt es, daß die Fehllosen auf diesem Strome ruhig wandeln bzw. ihn kreuzen (s. v. 6). Jes. 43, 2 ist anders.

6 b. Dieser Satz ist dunkel; ich halte ihn für verderbt. An das Kreuzeszeichen zu denken (wie 27, 2; 29, 7; 42, 2), liegt kein Grund vor.

6—9. »Der Herr« ist (s. v. 1) Gott selbst; vgl. Ps. 77, 20.

8 a. Das Bild wechselt, aber 8 b wird das frühere wieder aufgenommen.

9. Das Akumen ist hier nicht mehr das Nicht-Einsinken im Wasser, sondern daß die Fußtapfen des Herrn, d. h. Gottes wie eingerammte Pfähle im Wasser stehen (ebenso v. 10).

ist. [10]Und hüben und drüben erhoben sich die Wellen, die Fußtapfen aber unseres Herrn, des Gesalbten, blieben bestehen und wurden nicht getilgt und nicht zerstört. [11]Und der Weg ist festgesetzt für diejenigen, die nach ihm hinübergehen, und für die, welche dem Wege seines Glaubens zustimmen* und seinen Namen anbeten. Hallelujah.

40.

Wie der Honig träufelt aus der Wabe der Bienen, [2]und die Milch fließt aus dem Weibe, die ihre Kinder liebt, [3]so ist auch meine Hoffnung auf dich, mein Gott. [4]Wie die Quelle ihr Wasser hervorsprudelt, [5]so sprudelt mein Herz hervor das Lob des Herrn, und meine Lippen bringen ihm Preis hervor und meine Zunge seine Lobgesänge. [6]Und mein Antlitz frohlockt in seiner Freude, und mein Geist jauchzt in seiner Liebe, und meine Seele ist licht in ihm, [7]und die Furcht vertraut auf ihn, und die Erlösung ist fest durch ihn, [8]und sein Überfluß ist unsterbliches Leben, und seine Gäste sind unvergänglichen Wesens. Hallelujah.

41.

Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder und sollen

---

*) ܫܠܡ ܒ bed. nie »vollenden« wie Harris übersetzt.

---

10. »Des Gesalbten« ist sicher Interpolation; denn von Gott selbst war noch in v. 9 die Rede.

Harris hält es für sicher, daß Matth. 14, 25 ff. zu Grunde liegt, aber mir ist es fraglich, ob diese Stelle auch nur die Interpolation beeinflußt bzw. hervorgerufen hat; denn ihr Akumen ist anders als das der Matth.-Erzählung. Auch v. 11 führt nicht auf sie. Wohl aber können solche Bilder eine der Voraussetzungen der von Matth. erzählten Legende sein.

(Zu Ode 40.)

Harris bemerkt, die Ode stelle die anima sitiens deum in bernhardinischer Weise dar. Allein es ist die anima iubilans in domino.

(Zu Ode 41.)

Dieser Psalm ist zum Teil sicher christlich; er ist auch in v. 1—7. 11 kein Ich-Psalm, sondern ein »Wir-Psalm« und unterscheidet sich dadurch von den meisten anderen (wenn ich nichts übersehen habe, findet sich ein »Wir« nur noch in 4, 9. 10; 6, 5. 6; 17, 15; 18, 7). Aber die Composition des Psalms spottet zwischen v. 7 u. 8 sowie zwischen 11 u. 12 jedes Zusammenhanges und außerdem ist v. 11 auch mit v. 10 unverbunden. Er ist also ein Cento. Die Verse 1—7. 11 gehören zusammen, und zwar bildet

die Wahrheit seines Glaubens sammeln, [2]und seine Kinder werden ihm bekannt sein, darum wollen wir singen in seiner Liebe. [3]Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade, und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten; [4]denn ein großer Tag ist für uns angebrochen, und wunderbar ist er, der uns gegeben hat von seiner Herrlichkeit. [5]Laßt uns also alle miteinander uns vereinigen auf den Namen des Herrn und ihn ehren in seiner Güte, [6]und unser Antlitz soll leuchten in seinem Licht, und unsere Herzen sollen sinnen in seiner Liebe Nacht und Tag. [7]Laßt uns frohlocken vor Freude über den Herrn. [8]Es sollen staunen alle, die mich sehen, denn ich bin von einem andern Geschlecht, [9]denn der Vater der Wahrheit erinnerte sich meiner, er, der mich besessen hat von Anfang an. [10]Denn sein Reichtum hat mich erzeugt, und der Gedanke seines Herzens; [11]und sein Wort ist mit uns auf allen unsern Wegen. [12]Der Heiland, der lebendig macht und unsere Seelen nicht verstößt, [13]der Mann, der erniedrigt wurde und erhöht ward durch seine Gerechtigkeit, [14]der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters, [15]und ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war. [16]Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt [17](als der), der die

---

v. 11 (lies »denn« statt »und«) das zweite Versglied zu v. 7. Die Verse 8 bis 10 gehören dem Sänger an, der die meisten Oden gedichtet hat, und sind als ein eingeschobenes Trümmerstück zu beurteilen; sie sind nicht messianisch, sollen aber im Zusammenhang messianisch verstanden werden. »Von einem anderen Geschlecht« (v. 8), s. 17, 4; 28, 14, wo derselbe Gedanke ähnlich ausgedrückt ist (an das bekannte »tertium genus« ist nicht zu denken). Er ist ein neuer Mensch; er ist »älter« als die anderen (seine Präexistenz im gnädigen Ratschluß Gottes); man denke an »die neue Creatur« des Paulus; aber hier spricht ein Jude. Dagegen beginnt mit v. 12 ein ganz christliches Stück, von dem man nur zweifeln kann, ob es ursprünglich für diese Stelle gedichtet ist. In v. 13 ist das Lehrstück von der Erniedrigung und Erhöhung ausgesprochen; in v. 15 steckt die Logoslehre, wenn auch nicht die hellenische, und nach v. 16a tut es bereits not, die Einheit des Christus (wie Paulus I Kor. 9, 6, Ignat. ad Magn. 7 u. a.) zu behaupten. In v. 16b (vgl. Johannes, bes. 17, 5) ist die Präexistenz Christi rund ausgesagt. Die Ode ist also eine Compilation aus drei Teilen 1—7. 11; 8—10; 12—17. von denen wohl nur der mittlere jüdisch ist. Zu v. 2 s. Joh. 10, 14. In v. 4 ist »der Tag« nicht der Gerichtstag, sondern der bereits erlebte Tag der Erscheinung Christi. »Der Tag« ist hier also anders zu verstehen als 15, 3. — Zu v. 6 s. Ps. 1, 2.

Seelen errettet für ewig durch die Wahrheit seines Namens. Ein neues Loblied (soll erschallen) von denen, die ihn lieben. Hallelujah.

42.

Ich habe meine Hände ausgestreckt und habe mich meinem Herrn genähert, [2]denn das Ausbreiten meiner Hände ist das Zeichen dafür*; [3]mein Ausbreiten (bedeutet) das ausgestreckte Holz, welches am Wege des Gerechten hing. [4]Und ich bin ohne Nutzen für die geworden, die mich nicht ergriffen haben, und ich werde bei denen sein, die mich lieben. [5]Alle meine Verfolger sind gestorben, und es haben mich gesucht die, welche ihre Hoffnung auf mich setzten, weil ich lebe, [6]und ich bin aufgestanden, bin bei ihnen und rede durch ihren Mund; [7]denn sie haben ihre Verfolger verachtet, [8]und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt. [9]Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, [10]so ist mein Joch auf denen, die mich kennen,

*) Die Femininendung zeigt an, daß nicht von einem Zeichen des Herrn die Rede ist, wie Harris meint, sondern von einem Zeichen der Annäherung an den Herrn.

(Zu Ode 42.)

1 ff. Diese Ode ist unter allen in bezug auf Sinn und Composition die schwierigste; ich halte sie wie die 41. für eine Compilation. Sie beginnt in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Gedanken, den die Ode 27 zum Ausdruck gebracht hat, d. h. mit einem christlichen Gedanken (v. 3: »hing« ist unerträglich). Aber er ist einem älteren jüdischen Stück vorgesetzt; denn v. 4 ff. spricht der aus vielen Oden uns bekannte Sänger (v. 4 »ohne Nutzen« ist dunkel; Harris übersetzt: »of no account«; ebenso ist v. 5 b u. 6 dunkel; Harris bietet: »they sought after me who supposed that I was alive«, was unmöglich ist; v. 6 a darf nicht als förmliche Auferstehung verstanden werden); der Überarbeiter will diese Verse auf Jesus Christus bezogen wissen, aber ursprünglich haben sie nichts mit ihm zu tun. Wie weit aber dieses Stück reicht, läßt sich schwer entscheiden. Eines aber ist deutlich: in v. 15 u. 16 liegt eine ganz andere Vorstellung vom descensus zu Grunde als in v. 17 ff.; denn hier ist der Gottessohn heruntergestiegen, ist dem Tode Essig und Bitterkeit geworden (Harris übersetzt v. 17, um der evangelischen Erzählung willen: »I had gall and bitterness«, wodurch alles verwirrt wird), hat Hölle und Tod »schlaff gemacht« (in v. 18 ist natürlich »machte ich schlaff« zu lesen, und unter »Füßen und Haupt« ist wohl die Hölle und der Tod zu verstehen) und seine Toten herausgeführt; dort aber waren Hölle und Tod so barmherzig, den Sänger zurückkehren zu lassen (Harris übersetzt v. 15: »sheol was made miserable«, was den Sinn in sein Gegenteil wendet; »und viele mit

[11]und wie das Brautlager, das ausgebreitet ist im Hause des Brautpaares, [12]so ist meine Liebe über denen, die an mich glauben. [13]Ich bin nicht verschmäht worden, auch wenn man es von mir glaubte, [14]und ich bin nicht zugrunde gegangen, auch wenn man es von mir dachte. [15]Die Hölle hat mich gesehen und war barmherzig, [16]und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele mit mir. [17]Essig und Bitterkeit bin ich ihm (dem Tode) geworden* und ich stieg hinab mit ihm (dem Tode) so tief wie sie (die Hölle) war. [18]Füße und Haupt machte er schlaff [lies: »machte ich schlaff«], denn sie konnten mein Antlitz nicht ertragen. [19]Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, [20]damit mein Wort nicht vergeblich wäre. [21]Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: »Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, [22]und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen, [23]denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. [24]Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser«. [25]Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, [26]denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an. Hallelujah.

---

*) Harris: »ich hatte Galle und Bitterkeit« gegen den klaren Wortlaut des Textes.

---

mir« v. 16 ist vielleicht ein Zusatz des christlichen Bearbeiters, nach Matth. 27, 52ff.; es paßt gar nicht in den Zusammenhang). Die Bruchstelle liegt also zwischen v. 16 u. 17. Von v. 17 bis zum Schluß ist alles christlich, ganz verständlich und bedarf keiner näheren Erklärung. Die Ausführung ist würdig und schön und namentlich der Schluß von unerwarteter Größe (zu »sie sind freie Männer« vgl. Ode 10, 3).

Die Schwierigkeit der Ode liegt also in den Versen 4—16. Sie enthalten in den Versen 13—16 einen uneigentlichen descensus des jüdischen Sängers, der den Christen veranlaßt hat, den descensus Jesu Christi daran zuheften. Aber die Verse 4—16 sind schwerlich einheitlich (wie abgerissen ist v. 7! wie unerwartet kommt »das Joch der Liebe« und »die, welche an mich glauben«, und wie störend tritt dann v. 13—16 ein!). Sie sind, so wie sie lauten, ganz rätselhaft und ganz unverständlich. Der compilatorische Charakter dieser Ode ist ebenso deutlich wie der der vorhergehenden Ode.

Geschichtliche Untersuchungen.

1. Kritik der Oden (Scheidung des Jüdischen und Christlichen).

Harris urteilt, daß die Oden judenchristlich sind und zwar aus einem Christentum stammen, das dem Judentum noch ganz nahe stand, ja sich so zu sagen erst mit dem halben Leibe aus ihm herausgearbeitet hat. Daher, so meint er, können auch einige rein jüdische Oden in der Sammlung enthalten sein; doch ist es ihm wahrscheinlicher, daß sie mit ganz wenigen Ausnahmen (19. 42) aus einer Feder stammt. Ihr halbjüdischer Charakter verlangt, sie hoch hinaufzusetzen; er ist geneigt, sie dem apostolischen Zeitalter zuzuschreiben oder einer nur wenig späteren Zeit.

Zunächst ist zu constatieren, daß die Oden — die Einheitlichkeit der meisten Stücke ist auch mir evident; womit freilich über die Einheit des Verfassers noch nichts entschieden ist —, mögen sie nun christlich oder jüdisch oder gemischt sein, nicht zum großen Strome der Religionen gehören, sondern zu einem mystisch-individualistischen Seitenarm. Gesänge, in denen der Name Jesu, sein Kreuz und Leiden, sein Wort und Vorbild ebenso vollständig fehlen, wie alle Gedanken von Sünde, Buße, Taufe, Vergebung, in denen ferner die Worte (bez. Gedanken) »Kirche«, »Bruderschaft«, »Gemeinschaft« usw. nicht vorkommen, die dagegen erfüllt sind von *φῶς, ἀγάπη, ζωή, γνῶσις, ἀνάπαυσις* und *ἀφθαρσία* und die fast nur auf individuellen Erlebnissen fußen und überwiegend nur Individuelles begehren, gehören mindestens nicht dem großen Strome christlicher Entwickelung an. Aber ebenso sicher ist es, daß Gesänge, die keinen Zusammenhang mit dem nationalen jüdischen Leben verraten, für die das ganze Ceremonienwesen (Fasten, Opfer usw.) einfach nicht existiert und die ebensowenig von dem Gesetze und seinen Geboten sprechen wie von Moses, David und Israel[1], nicht dem vulgären palästinensischen Judentum zugesprochen werden können. Es sei gleich noch mehr gesagt: diese Oden können auch nicht nach Alexandrien oder in die Diaspora versetzt werden; sie atmen nicht griechisch-philosophischen Geist, so gewiß sie von Griechi-

1) Einmal (31, 11) kommen die Erzväter vor (christliches Stück).

schem nicht ganz unberührt sind. Ihrer Gesamthaltung nach dürfte man sie etwa zwischen die Weisheit Salomos und die johanneischen Reden stellen[1], aber mit deutlicher palästinensischer Färbung. Demnach ist ihre Stellung, sofern sie einst zum AT gerechnet worden sind, hinter den Proverbien, dem Hohenlied und der Weisheit Salomos und unmittelbar vor dem NT eine ganz richtige[2]. Endlich — irgend einer Sekte, etwa einer gnostischen, kann man sie schwerlich zugesellen. Zwar fehlen Elemente, die an den Grenzen der im Judentum bez. in der Kirche erträglichen Speculationen liegen, nicht und sie sind voll von Mystik; aber Häretisches findet sich in ihnen nicht.

Wohin gehören sie nun, wenn sie doch sicher nicht jünger sind als die Mitte des 2. Jahrhunderts, höchst wahrscheinlich aber älter? Was die Überlieferungsgeschichte bereits wahrscheinlich macht, das bestätigt die innere Analyse: diese Oden sind zum größten Teil jüdisch. Die Indifferenz gegenüber dem geschichtlichen, öffentlichen und vulgären Ausdruck beider Religionen, die sie zeigen, ist unter der Voraussetzung ihres jüdischen Charakters um einen Grad erträglicher und verständlicher als unter der entgegengesetzten, sie seien christlich. Ich kenne kein Christentum ältester Zeit, das sich in seiner religiösen Aussprache so versteckt hätte, wie dies bei der großen Mehrzahl der Oden der Fall sein müßte[3], das immerfort von Wasser spricht und dabei nie an die Taufe denkt, von Milch- und Honigessen spricht und nie das Abendmahl erwähnt usw. Dagegen zeigen mehrere jüdische Schriften namentlich aus der nachmakkabäischen Zeit eine höchst bemerkenswerte Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen Leben, vom öffentlichen Ausdruck der Religion und vom ganzen Ceremonienwesen[4]; unzweifelhaft weist also die In-

1) Jedoch ist nicht an das specifisch hellenische Element in der Weisheit Salomos zu denken; in dem Johannes-Ev. fehlt übrigens dieses Element.

2) Mit den Psalmen Salomos haben sie wenig gemeinsam.

3) Der Jesus-Name fehlt zwar auch im Hirten des Hermas, aber er bietet *ἀδελφός, ἀδελφότης, ἀπόστολοι* und *προφῆται, ἄφεσις, βαπτίζειν, διάκονος* und *ἐπίσκοπος, ἐκκλησία, καθέδρα, κηρύσσω, κήρυγμα, χήρα καὶ ὀρφανός, πλῆθος, ποιμένες, πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, προϊστάμενοι, προηγούμενοι* und *ὕδωρ* (als Taufwasser), etc.

4) S. Bousset, Die Religion des Judentums im NTtlichen Zeitalter (2. Aufl. 1906) S. 63ff. u. sonst.

differenz auf eine Art von Judentum. Das ist aber auch durch zwei Stellen sicher zu belegen. In Ode 4, 1—4 heißt es:

»Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott,
»Und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen anderen Platz stellte,
»Weil er nicht die Macht dazu hat.
»Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest;
»Der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er«.

Hier erkennt man, daß der Tempel noch steht, daß er für den Verfasser das Heiligtum ist, welches Gott vor der Schöpfung der Welt geschaffen hat und daß er kein anderes Heiligtum ihm überzuordnen gestattet[1]. Also ist er ein Jude, und das bestätigt Ode 6, 7f., wo die Gotteserkenntnis mit einem gewaltigen Strome verglichen ist, der alles überschwemmt und niederreißt »und zum Tempel bringt«, das heißt doch wohl, daß der Tempel das Ziel ist. So konnte ein Christ niemals schreiben; grade vom Tempel wußte er ja aus dem Munde Jesu, daß er untergehen werde. Auch ein Judenchrist, mag man ihn sich noch so jüdisch denken, kann daher unser Verfasser nicht sein.

Aber andererseits sind mindestens drei Oden in der Sammlung vorhanden, die sicher christlich sind. Ode 19 kann nur ein Christ geschrieben haben; denn die jüdische vorchristliche Sekte müßte noch entdeckt werden, die mit dem Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist beginnt, um sodann die Aussage von der Geburt des Sohnes aus der Jungfrau daran zu knüpfen, und ebenso sucht man vergebens nach einer jüdischen Sekte, die die Kreuzes-Oden 27 und 42, 1—3 gedichtet haben könnte, selbst wenn man sich an vorchristliche Kreuzes-Symboliken erinnert. Also umfassen die Oden Jüdisches und Christliches. Sobald das aber constatiert ist, erkennt man sofort an einigen Stellen, daß das Christliche sich nicht in den Zusammenhang fügt, in welchem es steht. Hieraus folgt: die Sammlung ist eine durch christliche Stücke vermehrte und christlich interpolierte Sammlung jüdischer Oden.

---

1) Die Polemik gegen andere Heiligtümer (Tempel) ist übrigens augenscheinlich keine radikale.

Es ist sehr auffallend, daß Harris in seiner Kritik und Bestimmung der Oden die Möglichkeit von Interpolationen gar nicht in Rechnung gezogen hat, und doch ist diese Annahme ganz unvermeidlich, soll die Sammlung in ihrer religiösen und theologischen Haltung nicht ein potenziertes Rätsel bleiben. Die Annahme ist aber auch keineswegs schwierig; denn die Tatsache, daß die Christen zu jüdischen Schriften in ihrem Interesse Zusätze gemacht haben, steht fest,[1] und hat besonders an den Testamenten der zwölf Patriarchen — und, wie ich meine, auch an der Offenbarung Johannis — ein illustres Beispiel. Aber jenes Werk ist überhaupt sowohl an sich, als auch durch seine christlichen Interpolationen die beste Parallele zu unseren Oden[2], und wenn oben behauptet worden ist, ihr religiös-theologischer Charakter stelle sie zwischen die Weisheit Salomos und die johanneischen Reden, so muß man die Testamente der zwölf Patriarchen hinzufügen, um eben diesen Charakter noch näher zu beleuchten und als weniger singulär erscheinen zu lassen. Und auch darin ähneln sich die beiden Werke, daß die christlichen Interpolationen wesentlich im Stile der Vorlage gehalten sind[3]. Sie sollen als ATliche Frömmigkeit bez. Weissagung erscheinen, und wirklich ist eine gewisse Stileinheit erreicht, die bemerkenswert ist. Die relative Stileinheit ist es gewesen, die die Interpolationen der Testamente der zwölf Patriarchen so lange verdeckt hat — ich glaube, ich war i. J. 1874 der erste, der auf sie hingewiesen — und die auch Harris gehindert hat, sie in den Oden Salomos zu erkennen[4].

Eben diese relative Stileinheit macht es aber auch schwierig, die Scheidung zwischen Jüdischem und Christlichem restlos vorzunehmen[5]. Ich habe im Commentar bereits die Scheidung an einer Reihe von Stellen vollzogen; aber so evident mehrere einzelne Fälle sind, soviel Unsicherheiten bleiben bei isolierter Be-

1) Justin wirft den Juden Abstriche vor, aber es handelt sich in Wahrheit in der Regel um christliche Zusätze (s. Dialog 71f.).

2) Zum Vergleiche bietet sich auch Einiges in der Didache.

3) Das gilt aber nicht auch von den christlichen Stücken der Johannes-Apokalypse.

4) Sein Urteil »judenchristlich«, ist also cum grano salis richtig, d. h. Grundtext und Zusätze haben eine gewisse Verwandschaft.

5) Dasselbe gilt von den Testamenten der zwölf Patriarchen.

handlung noch übrig. Es ist daher notwendig, im Zusammenhang des Ganzen das Problem aufzunehmen. Die Schwierigkeit liegt dabei nicht nur in der relativen Stileinheit, sondern in noch viel höherem Grade in der Tatsache, daß die jüdische Grundschrift ein religiös-theologisches individualistisches Gepräge trägt, welches zwar mit den Sprüchen Jesu so gut wie nichts gemeinsam hat, welches aber einem Zweige christlicher Frömmigkeit und christlicher Theologie (besonders »johanneischer«) so verwandt ist, wie keine uns sonst bekannte jüdische Schrift. Man wird daher vielleicht noch lange über das Hauptproblem, welches dieser neue Fund bietet — jüdisch oder christlich? — im Einzelnen streiten; doch hoffe ich, daß die nachstehenden Ergebnisse der Untersuchung größtenteils Billigung finden werden. Bei der Untersuchung kommt Alles auf den richtigen Ausgangspunkt und den methodischen Gang an.

Man hat zunächst innerhalb der Oden vier Gruppen zu bilden. Die erste Gruppe umfaßt die beiden sicher jüdischen Oden 4 und 6. Die zweite Gruppe umfaßt die für die Frage »jüdisch oder christlich?« ganz indifferenten Oden. Es ist die Hauptgruppe, nämlich 1. 5. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 18. 20. 21. 26. 30. 32. 33. 34. 35. 37. 38. 40.

Die dritte Gruppe bilden die beiden rein christlichen Oden 19 und 27.

Die vierte Gruppe bilden die in bezug auf ihren Charakter (jüdisch oder christlich) zunächst problematischen Oden 3. 7. 8. 9. 10. 17. 22. 23. 24. 25. 28. 29. 31. 36. 39. 41. 42.

Der Versuch, Unterscheidungen in bezug auf die Adresse zu machen, führt zu keinem Resultat. Zwar sind die Oden, obgleich sie nicht selten Gott anreden, keineswegs »Contemplationen« — kaum von einer einzigen läßt sich das sagen —; sie richten sich vielmehr, z. T. aufs kräftigste und eindringlichste, an Hörer und Genossen, ja auch an ein weiteres Publikum. Aber eine differenzierende nähere Bestimmung der Adressaten ist unmöglich. Sehr selten sagt der Verfasser »Wir«, nämlich nur

> 4, 9. 10: »Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner. Sprenge auf uns deine Tautropfen, und öffne

deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen«.

6, 5. 6: »Der Herr . . . ist eifrig bemüht, daß das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist, und seinen Lobgesang gab er uns für seinen Namen; unsere Geister preisen seinen heiligen Geist«.

17, 15: »Preis dir, unsrem Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten«.

18, 7: »Zum Siege wird deine Rechte unsre Erlösung machen«.

41, 2—7. 11. 12: Das ist das einzige größere Wirstück. (Das »Wir« in 42, 21—24 gehört nicht hierher).

Häufiger ist »Ihr« [1]. Lediglich als Schlußadmonition tritt es 3, 13; 7, 29; 34, 6 auf; mitten im Text steht es plötzlich 23, 4; 31, 6; 39, 7; in 33, 6—10 läßt der Verfasser eine »vollkommene Jungfrau« die Menschen anreden; nur die Oden 8. 9. 13, 30 können somit als solche bezeichnet werden, die sich sofort mit einem eindringlichen »Ihr« an Hörer wenden.

Läßt sich hier nichts zur näheren Bestimmung der Oden gewinnen, so muß man bei der vierten Gruppe einsetzen im Vergleich mit Ode 19 der dritten Gruppe. Diese bringt die Verkündigung von Vater, Sohn und Geist und ist deßhalb christlich. Wie steht es nun mit »dem Sohne«, bez. »dem Gesalbten«, in den anderen Oden? Mit dieser Frage muß man in der Kritik beginnen; denn »der Vater« bez. »der (heilige) Geist« sind kein so gutes Kriterium, da bei ihnen die Entscheidung, ob »jüdisch oder christlich«, nicht so leicht ist.

Der »Sohn Gottes« findet sich (außer in 19) in den Oden 3. 7. 23. 31. 36. 41. 42, »der Gesalbte« in den Oden 9. 17. 24. 29. 36. 39. 41. Aber wie findet er sich hier?

Ode 3, 9: »Weil ich ihn, den Sohn liebe, werde ich Sohn sein« — der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, macht es höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, daß sie interpoliert sind; denn vorher und nachher spricht der Psalmist von seiner Beziehung zu Gott selbst. »Der Sohn« kommt wie aus der Pistole geschossen, durchbricht den Zusammenhang von

1) Die Anrede mit »Du« findet sich nur 20, 4—9.

v. 8 und 10 (Vereinigung mit Gott — Unvergänglichkeit) und verschwindet sofort wieder.

Ode 7, 18: »Denn es ist von ihm gemacht, und er hat seine Freude am Sohn und um seiner Erlösung willen wird er Alles erhalten«. Wer die Worte, die vorangehen (»Denn er hat festgesetzt seinen Weg zur Weisheit; er hat ihn breit und lang gemacht und zu aller Vollendung geführt, und er hat die Spuren seines Lichtes darüber gesetzt, und ich bin ihn vom Anfang bis zu Ende gegangen«), liest und die Worte, die folgen (»Und der Höchste wird bekannt sein unter seinen Heiligen, denen die frohe Botschaft zu bringen, welche Lobgesänge haben auf die Ankunft des Herrn, daß sie ihm entgegengehen und ihm lobsingen mit Freude usw.«), kann nicht zweifeln, daß der Vers eine Interpolation ist. Weder auf »den Sohn« noch auf die Freude an ihm ist man in dem Zusammenhang gefaßt.

Ode 23, 16. 19. Dies ist neben Ode 19 die einzige Stelle in den Oden, in der »Vater, Sohn und Geist« vorkommen. Ein Jeder muß erkennen, daß 23, 19 ein Zusatz ist, der zur vorhergehenden Schilderung nicht paßt und auch formell nachklappt (»Und der Brief war eine große Tafel [!], vollständig geschrieben vom Finger Gottes, und der Name des Vaters auf ihr und des Sohnes und des h. Geistes, zu herrschen in alle Ewigkeit«). Dann aber wird wohl auch v. 16 (»An seiner Spitze erschien das Haupt, das offenbart war [?], und der Sohn der Wahrheit vom Vater, dem Allerhöchsten«) schwerlich ursprünglich sein. Auf »den Sohn« ist man durch v. 1—15 schlechterdings nicht vorbereitet; auch »der Sohn vom Vater« befremdet; man darf wohl annehmen, daß die Urschrift einfach lautete: »das Haupt, das offenbart war, der Allerhöchste«. Auch v. 17 ist zu tilgen.

In Ode 31 kommt »Sohn Gottes« nicht vor, aber v. 5 heißt es: »denn also hatte ihm (der für Gott Söhne erworben hatte) gegeben s e i n heiliger Vater«. Der heilige Vater mit dem Sohn ist christlich. Hier aber liegt keine Interpolation eines einzelnen Satzes vor, sondern v. 3—11 (d. h. bis zum Schluß) sind, wie sich zeigen wird, christlich.

In Ode 36, 3 heißt es: »Er (der Geist) hat mich erzeugt vor dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt worden«. Daß diese Worte eine Einschiebung sind, die ganz unpassend ist, zeigt der

Context evident. Voran steht: »während ich (der Sänger) pries in der Harmonie seiner Gesänge«, und es folgen die Worte: »während ich pries mit den Preisenden«. Ungeschickter kann man eine Interpolation nicht machen.

In Ode 41, 14. 16 steht (s. den Commentar) »der Sohn des Höchsten« und »der Gesalbte« [»der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters« und »der Gesalbte ist in Wahrheit Einer«] in einem ganz christlichen Stück. Dasselbe gilt von

Ode 42, 21, wo »Sohn Gottes« in der Schilderung des descensus (Jesu) Christi steht, während vorher (v. 15 u. 16) ein ganz anderer Descensus zur Aussage gebracht ist.

Ode 9, 2 findet sich »der Gesalbte«, aber auch hier ist die Interpolation sehr wahrscheinlich, ja evident. Die Worte lauten: »Gebt mir eure Seelen, daß auch ich euch meine Seele gebe, das Wort des Herrn und seinen Willen — den heiligen Ratschluß, den er gefaßt hat über seinen Gesalbten —; denn auf dem Willen des Herrn beruht eure Rettung usw.«. Wie man sieht, schließt »Wille« an »Wille« an und vom messianischen Ratschluß ist im Folgenden schlechterdings nicht die Rede, vielmehr ist der Sänger selbst in der Lage, den erlösenden Willen Gottes zu verkündigen.

Ode 17, 15 schließt mit den Worten: »Preis Dir unsrem Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten«. Nach dem, was vorangeht, muß es zunächst offen bleiben, ob der jüdische Messias oder Jesus Christus gemeint ist.

Ode 24, 1. »Die Taube flatterte über dem Gesalbten; denn er war für sie das Haupt, und sang Lob über ihn, und ihre Stimme wurde gehört, und es fürchteten sich die Einwohner usw.« Im Commentar habe ich wahrscheinlich gemacht, daß der Messias hier christliche Interpolation ist. Zur Evidenz kann man das, wenn man die Stelle für sich allein nimmt, nicht bringen, wohl aber im Zusammenhang der anderen Stellen.

Ode 29, 6 u. 7[a]. Ich habe in dem Commentar gezeigt, daß die Worte: »Denn ich glaubte an den Gesalbten des Herrn, und es schien mir, daß er der Herr sei, und er zeigte mir das Zeichen dafür und leitete mich in seinem Lichte«, den Zusammenhang völlig durchbrechen und daher nicht ursprünglich sein können.

Ode 36, 5: »Er hat mich gesalbt aus seiner Vollkommenheit, und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden«. Hier ist überhaupt nicht von einem Messias die Rede, sondern der Sänger spricht von sich selbst und meint entweder eine geistige Salbung oder ein Salbungssakrament.

Ode 39, 10: »Die Fußtapfen aber unsres Herrn, des Gesalbten, blieben bestehen und wurden nicht getilgt«. Die Interpolation ist deshalb klar, weil vorher vom Wandeln Gottes selbst auf dem Wasser die Rede ist und er auch v. 11 gemeint ist.

Ode 41, 3: »Wir empfangen Leben in seinem Gesalbten«. Wie das Folgende zeigt, ist sein »Tag« schon da. Der Vers ist christlich.

Aus dieser Untersuchung ergibt sich, daß »der Sohn Gottes« (außer in Ode 19, die ganz christlich ist) überall nur in Interpolationen auftritt. Dasselbe gilt von »dem Gesalbten«, so jedoch, daß in Ode 17 und 24, wenn man sie für sich betrachtet, die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß der jüdische Messias gemeint ist. Man darf aber nunmehr auf Grund der übrigen Stellen sagen, daß auch in jenen beiden Oden der Messias christliche Interpolation ist; denn es wäre wunderbar, wenn in der jüdischen Grundschrift der Gesalbte nur an einer höchst paradoxen Stelle und in einer Schlußdoxologie vorkäme.

Dieses Ergebnis ist für die Kritik der Oden von größter Tragweite; denn damit ist erwiesen, daß die 12 Oden, in denen sich »Sohn Gottes« und »Gesalbter« als Interpolationen finden, ursprünglich jüdisch und ohne Messianismus sind, daß also auch die anderen Oden, die in bezug auf das Christologische ganz indifferent sind, als jüdisch angesehen werden müssen, was ja an und für sich und nach der Überlieferung mit und in dem Alten Testament das Wahrscheinlichste ist.

Sind aber nun in den Oden, abgesehen von den ganz christlichen Oden 19 und 27 und den kleinen christlichen Zusätzen, die sämtlich entweder »den Sohn Gottes« oder »den Gesalbten« enthalten, noch Stücke nachweisbar, die offenbar christlich sind? Diese Frage ist zu bejahen; denn es wurde bereits oben darauf hingewiesen, daß die christlichen Zusätze in Ode 31. 41. 42 in größeren christlichen Zusammenhängen stehen, und auch von Ode 7 gilt, daß sie, abgesehen von der christlichen Interpolation in v. 18 noch Christliches an anderen Stellen enthält. Dazu

kommen noch die 10., 17. und 29. Ode, deren Kritik aber besonders schwierig ist und die daher erst später erörtert werden sollen. Mehr Christliches läßt sich aber mit irgend welcher Sicherheit nicht ausscheiden[1]. Die ferner noch als christlich auszuscheidenden Stücke lauten also:

Ode 7, 4[b]—8: »Seine Güte hatte seine Größe klein erscheinen lassen. [5]Er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte; [6]er wurde mir völlig gleich geachtet, damit ich ihn anziehen sollte; [7]und ich bebte nicht, als ich ihn sah; denn er ist mein Erbarmer. [8]Wie mein Wesen wurde er, damit ich ihn begreifen, und wie meine Gestalt, damit ich mich nicht von ihm wenden sollte«. Da v. 9 gut an v. 4[a] anschließt und keinen specifisch christlichen Gedankeninhalt aufweist, so kann man nicht zweifeln, daß hier eine christliche Interpolation vorliegt. Dasselbe gilt aber auch von den Versen

7, 14. 15: »Er hat ihm gegeben, denen zu erscheinen, die sein eigen sind, [15]daß sie den kennen lernen möchten, der sie gemacht hat, und nicht meinen, daß sie von selbst geworden seien.« Das »ihm« kommt wie aus der Pistole geschossen — man muß natürlich an den Sohn Gottes denken, aber er ist vorher gar nicht genannt und auch in der weit zurückliegenden Interpolation v. 5—8 ganz plötzlich und ohne Bezeichnung eingeführt. Auch schließt v. 16 trefflich an v. 13 (s. auch v. 10) an. In v. 18 folgt dann die 3. Interpolation in dieser Ode (s. oben S. 80).

Wir haben oben die beiden Oden 19 und 27 als ganz christlich bezeichnet; die Ode 7 ist, wie wir soeben gesehen haben, eine Compilation aus jüdischen und mehreren christlichen Stücken. Eben dasselbe gilt von den Oden 31. 41. und 42.

Die Ode 31 beginnt mit einer gewaltigen Aussage über Gott

1) In Frage kann nur noch 8, 23—26 kommen. Nach einer langen Rede Gottes selbst nimmt der Sänger das Wort und ruft: »Bittet ohne Unterlaß, bleibet in der Liebe zum Herrn, und die Geliebten in dem Geliebten, und die, welche bewahret sind in dem Lebendigen, und die Erlösten in dem Erlösten [?], und ihr sollt unvergänglich erfunden werden in allen Äonen für den Namen eures Vaters«. Namentlich um des letzteren Ausdrucks willen, aber auch weil auf den Messias Bezug genommen wird, der in der jüdischen Grundschrift nicht vorkommt, wird man sehr geneigt sein, diesen Appell für christlich zu halten. Ich habe kein Bedenken, ihn zu den christlichen Stücken zu stellen.

selbst (v. 1. 2); daran reiht sich eine Aussage über den Herrn, unter dem nur Jesus Christus verstanden werden kann (v. 3—5: »Er öffnete seinen Mund und redete Güte und Freude . . . und brachte dem Höchsten jene als Söhne dar, die in seinen Händen waren, und seine Person wurde für gerecht erklärt; denn also hatte ihm gegeben sein heiliger Vater«). Dann folgt v. 6 ein Appell an die Mühseligen, der auch christlich klingt, aber nicht notwendig christlich sein muß (»Geht hinaus, ihr, die ihr geplagt seid, und empfanget Freude und nehmet eure Seele als Erbe durch seine Gnade und nehmet euch das unsterbliche Leben«). Dann endlich spricht (v. 7—11) der Messias selbst (ohne jede Einführung und ohne diese Bezeichnung); aber es ist nicht zu verkennen, daß es Jesus ist[1].

Die Compilation aus jüdischen und christlichen Stücken, welche die Oden 41 und 42 darstellen, ist im Commentar nachgewiesen worden. Sicher christlich sind in Ode 41 die Verse 12—17: »Der Heiland, der lebendig macht und unsre Seelen nicht verstößt, [13] der Mann, der erniedrigt wurde und erhöht ward durch seine Gerechtigkeit, [14] der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters, [15] und ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war. [16] Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt [17] (als der), der die Seelen errettet für ewig durch die Wahrheit seines Namens. Ein neues Loblied (soll erschallen) von denen, die ihn lieben«. Das kann natürlich nur ein Christ geschrieben haben. Aber auch v. 1—7. 11 (sie bilden eine Einheit) muß christlich sein; es ist der Jubel über den erschienenen Messias. Auch steht »der Gesalbte« mitten in dem Stück. Die Worte lauten: »Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder und sollen die Wahrheit seines Glaubens sammeln, [2] und seine

---

1) [7] »Und sie erklärten mich für schuldig, als ich auftrat, der ich niemals schuldig gewesen war, und sie verteilten meine Beute, während ihnen doch nichts geschuldet wurde. [8] Ich aber duldete schweigend und war still, als ob mich von ihrer Seite nichts gerührt hätte, [9] sondern ich stand unbeweglich wie ein feststehender Fels, der von den Wellen gepeitscht wird und standhält. [10] Und ich ertrug ihre Bitterkeit aus Demut, [11] um mein Volk zu retten und als Erbe zu besitzen und um nicht ungültig zu machen die Verheißungen an die Erzväter, die ich ihnen gegeben hatte zur Errettung ihres Samens«.

Kinder werden ihm bekannt sein, darum wollen wir singen in seiner Liebe, [3] wir leben in dem Herrn durch seine Gnade, und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten; [4] denn ein großer Tag ist für uns angebrochen, und wunderbar ist er, der uns gegeben hat von seiner Herrlichkeit. [5] Laßt uns also alle miteinander uns vereinigen auf den Namen des Herrn und ihn ehren in seiner Güte, [6] und unser Antlitz soll leuchten in seinem Licht, und unsre Herzen sollen sinnen in seiner Liebe Nacht und Tag. [7] Laßt uns frohlocken vor Freude über den Herrn, [11] und (denn) sein Wort ist mit uns auf allen unsern Wegen«. In Ode 42 ist v. 1—3 das Kreuz (wie in Ode 27) zur Darstellung gebracht, und in v. 17—25 die christliche Vorstellung vom Descensus Christi ad inferos. Der Psalmist, der die Gestorbenen in der Unterwelt sprechen läßt: »Erbarme Dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen; denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt; laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser« — ist ein Christ, und nur ein Christ konnte den Herrn dann sagen lassen: »Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt; denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an«. Hiermit ist erschöpft, was in den Oden christlich ist. Aufgespart ist nur die Untersuchung der Oden 10. 17 und 29, die erst nach einer genauen Untersuchung aller anderen angestellt werden kann.

2. Kritik der Oden, Fortsetzung (Das religiöse Selbstbewußtsein des jüdischen Sängers).

Der Christ, welcher diese Oden für den christlichen Gebrauch überarbeitet und vermehrt hat, hat dies getan, weil er sie erbaulich und maßgebend fand, und zwar fühlte er sich durch ihren religiösen Inhalt ebenso angezogen wie speciell durch das religiöse Selbstbewußtsein des Sängers. Dieses muß er als prophetisch-messianisch beurteilt haben. Er sah also in diesen Oden ebenso messianische Gesänge wie in den Psalmen Davids und hat sie in dieser ihrer vermeintlichen Haltung durch seine

Zusätze verstärkt, vertieft und präcisiert, ähnlich wie in den kanonischen Psalter zu Psalm 96, 10 die Worte hinzugefügt worden sind: *ἀπὸ τοῦ ξύλου*.

In der Tat sagt das »Ich« in diesen Oden an einigen Stellen so hohe Dinge von sich aus, daß man wohl begreift, daß man in ihm christlicherseits Christus gesehen hat; aber in Wahrheit kann davon keine Rede sein: es spricht hier ein Mystiker, der sein Ich durch die Offenbarung und Erkenntnis Gottes und durch das innigste Liebesverhältnis mit ihm erlöst, sichergestellt und ins Ewige erhoben sieht, der aber auch die Aufgabe empfindet, das, was er erfahren hat, als Bote Gottes den Anderen mitzuteilen und ihnen überhaupt prophetische Aufschlüsse zu bringen. Also ein Prophet, der zugleich Mystiker ist! Seine Frömmigkeit und sein religiöses Selbstbewußtsein liegen auf der Linie einiger jüngerer Psalmen, überschreiten sie aber bedeutend. Eine Zusammenstellung der Selbstaussagen möge dies Urteil belegen[1]:

Ode 1: Der Herr ist ein lebendiger, Früchte bringender Kranz auf meinem Haupte.

Ode 3: Ich liebe den Herrn und wo er ist, da bin ich auch; ich bin in der Liebe aufs innigste mit ihm vereint (vermischt); er hat mich zuerst geliebt, und durch die innigste Vereinigung mit ihm habe ich unvergängliches Leben.

Ode 5: Der Verfasser hat unter Verfolgern zu leiden, aber er ist der gewissen Hoffnung, daß Gott seine Feinde ins Dunkle führen und ihre Anschläge verachten wird; »ich werde nicht sterben, denn der Herr ist mit mir und ich mit ihm«.

Ode 6: Der Geist des Herrn fährt über den Sänger wie über eine Zither; er redet in seinen Gliedern.

Ode 7: Im stürmischen Lauf der Freude eilt der Sänger zu Gott . . . . »Er, der mich geschaffen hat, wußte, ehe ich war, was ich tun würde, wenn ich in das Dasein träte; denn darum hat er sich meiner erbarmt in seiner großen Barmherzigkeit und hat mir gewährt, daß ich ihn bitten soll und empfangen von seinem Wesen; denn er ist unvergänglich, die Fülle der Welten und ihr Vater . . . . er hat die Spuren seines Lichts über den

1) Die Oden 4. 13. 19. 23. 24. 27. 30. 31. 32. 34. 39 enthalten nichts über das Selbstbewußtsein des jüdischen Sängers.

Weg zur Wahrheit gesetzt, und ich bin ihn vom Anfang bis zum Ende gegangen«.

Ode 8: Vom 10—22. Verse spricht der Sänger im Namen Gottes selbst.

Ode 9: »Ich verkündige euch Frieden, euch, seinen Heiligen, damit alle, die es hören, nicht in Krieg geraten«.

Ode 11: »Der Höchste hat mich mit seinem h. Geist durchschnitten und hat mich mit seiner Liebe erfüllt, und sein Schneiden ist mir zur Erlösung geworden . . . Vom Anfang bis zum Ende habe ich seine Erkenntnis empfangen und habe fest auf dem Felsen der Wahrheit gestanden . . . ich ward trunken von dem lebendigen unsterblichen Wasser . . . Ich wurde reich durch seine Gabe und ließ die Torheit, die auf die Erde hingeworfen ist . . . und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide . . . und er hat mich in das Paradies gebracht« (folgt eine Schilderung desselben).

Ode 12: »Er hat mich angefüllt mit Worten, daß ich sie aussprechen möchte, und wie das Fließen des Wassers fließt die Wahrheit aus meinem Munde . . . und er hat in mir seine Erkenntnis gemehrt«.

Ode 14: »Wie die Augen des Sohnes auf seinen Vater, so sind meine Augen, o Herr, allezeit auf dich gerichtet«. Der Sänger läßt ein Bittgebet für sich selbst folgen (Bitte um Errettung vom Bösen usw.).

Ode 15: Gott ist für den Sänger die Sonne geworden; er hat Augen und Ohren durch ihn erhalten; er hat seinen heiligen Tag gesehen und seine Wahrheit gehört. »Ich habe den Weg des Irrtums verlassen und bin zu ihm gegangen und habe die Erlösung empfangen . . . . ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen . . . das Sterbliche ist vernichtet vor meinem Antlitz, und die Hölle abgetan durch mein [lies »sein«; aber der Interpolator hat vielleicht »mein« eingesetzt] Wort«.

Ode 16: »Gottes Liebe hat mein Herz ernährt . . . meine Liebe ist der Herr . . . sein Geist wird durch mich reden von der Herrlichkeit des Herrn und seiner Schönheit«.

Ode 18: Der Sänger bezeugt, daß er durch die Gottesliebe stark geworden sei. »Krankheiten sind meinem Leibe fern geblieben . . . o Herr, um der Schwachen [der Schlechten]

willen nimm nicht von mir dein Wort, auch halte nicht um ihrer Werke willen von mir fern deine Vollendung . . . . Zum Siege wird deine Rechte unsre Erlösung machen«.

Ode 20: »Ich bin ein Priester des Herrn und leiste ihm priesterlichen Dienst, und ich bringe ihm dar das Opfer seines Gedankens«.

Ode 21: Dank für die Erhöhung zur Gnade und zur Erlösung Gottes. „Ich habe abgelegt die Finsternis und angezogen das Licht, und es sind mir Glieder zu teil geworden zu meiner Seele, in denen kein Schmerz, auch keine Pein und keine Leiden sind, und besonders hilfreich war für mich der Gedanke des Herrn und seine unvergängliche Gemeinschaft; und ich wurde erhoben in sein Licht und wirkte vor seinem Antlitz, und ich war ihm nahe, ihn preisend und ihn verkündend. Mein Herz floß über und fand sich in meinem Munde . . . . und die jauchzende Begrüßung des Herrn wuchs auf meinem Angesicht und sein Preis«.

Ode 22: »Er, der mich herabbrachte aus der Höhe [also wohl der Präexistenzgedanke] wird mich auch hinaufführen aus den Niederungen . . . Er, der meine Feinde und meine Widersacher zerstreut, ist der, der mir die Macht gab über die Fesseln, sie zu lösen. Der du durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen bezwangst, du hast mich auch über seine Wurzeln gestellt, daß ich seinen Samen austilgen möchte. Du warst daselbst und halfst mir, und allerorten ward dein Name von mir gesegnet. Deine Rechte hat sein schlimmes Gift zerstört, und deine Hand hat den Weg für die geebnet, die an dich glauben«.

Ode 25: »Ich bin entkommen aus meinen Banden und habe mich zu dir geflüchtet, mein Gott . . . Du hast zurückgehalten, die sich gegen mich erhoben . . . Dein Antlitz war mit mir, welches mich errettete durch deine Gnade . . . . Ich aber war verachtet und verworfen in den Augen vieler, und ich war in ihren Augen wie Blei«. Aber Gott hat ihm geholfen. »Ich bin bedeckt mit dem Kleid deines Geistes, und er hat weggenommen von mir die Kleider von Fell . . . und hat Krankheit an mir vorübergehen lassen. Und ich bin stark geworden in der Wahrheit . . . und es fürchteten sich vor mir alle meine Widersacher, und ich bin dem Herrn zu eigen geworden im Namen des Herrn und bin gerechtfertigt worden in seiner Güte«.

Ode 26: »Ich sprudelte Lob für den Herrn hervor; denn ich bin sein eigen . . . Seine Zither ist in meinen Händen«.

Ode 28: »Die Flügel des Geistes sind über meinem Herzen . . . Ich habe geglaubt, darum habe ich Ruhe gefunden . . . das Schwert soll mich nicht von dem Herrn scheiden, ... unsterbliches Leben ist hervorgekommen und hat mich geküßt . . . Es wunderten sich diejenigen, die mich sahen, denn ich war verfolgt, und sie meinten, ich wäre verschlungen . . . Meine Bedrückung aber wurde mir zur Rettung . . . Weil ich einem jeden Gutes tat, wurde ich gehaßt, und sie umringten mich wie tolle Hunde, die in ihrem Unverstand gegen ihren eigenen Herrn gehen; denn ihr Verstand ist verderbt, und ihr Sinn ist verkehrt. . . . Ich ging nicht zu Grunde, weil ich nicht ihr Bruder war; denn auch meine Abstammung war nicht wie die ihrige. Und sie suchten meinen Tod und fanden ihn nicht; denn ich war älter als ihr Gedächtnis (reichte), und vergebens bedrohten sie mich, und die, welche hinter mir waren, versuchten umsonst das Gedächtnis jenes, der vor ihnen war, zu vernichten; denn dem Gedanken des Herrn kann man nicht zuvorkommen, und sein Herz ist größer als alle Weisheit«.

Ode 33: Der Sänger läßt eine »vollkommene Jungfrau« (den h. Geist? die Weisheit?) in messianischen Worten sprechen (»Höret mich und lasset euch erlösen; denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein«). In den beiden Schlußversen läßt er dann Gott selbst sprechen.

Ode 35: Während Rauch und Gericht ausgeht, ist der Sänger geborgen und erquickt und ruhig in Gott. »Mehr als Schatten war er mir und mehr als Fundament. Und wie ein Knabe von seiner Mutter wurde ich getragen . . . und ich breitete meine Hände aus bei dem Aufstieg meiner Seele, und ich nahm meine Richtung zu dem Höchsten und war errettet bei ihm«.

Ode 36: »Ich ruhte auf dem Geiste des Herrn, und er erhob mich zur Höhe und stellte mich auf meine Füße auf der Höhe des Herrn vor seine Vollendung . . . .; denn nach der Größe des Höchsten hat er mich gemacht und nach seiner Erneuerung hat er mich erneuert, und er hat mich gesalbt aus seiner Vollkommenheit, und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden

. . . . und mein Nahesein war in Frieden, und ich wurde festgegründet durch den Geist seiner Regierung«.

Ode 37: Der Sänger bezeugt, daß Gott seine Stimme gehört und ihm geantwortet und ihm Ruhe gegeben hat.

Ode 38: »Ich bin hinaufgestiegen zum Lichte der Wahrheit wie auf einen Wagen, und die Wahrheit hat mich geleitet und mich gebracht und hat mich vorbeigeführt an Schlünden und Spalten und vor Klippen und Wogen mich errettet«. Folgt ein Lobpreis der Wahrheit, die den Sänger schützt und leitet und zum Leben führt. Sie hat ihm auch den Verderber und seine Braut gezeigt. »Ich aber war weise geworden, so daß ich nicht in die Hände des Verführers fiel, und ich freute mich für mich selbst, daß die Wahrheit mit mir ging, und ich war festgegründet und errettet und erlöst. Und mein Fundament war auf die Hand des Herrn gelegt, weil er mich gepflanzt hatte«.

Ode 40: Der Herr ist die Hoffnung des Sängers und seine jubelnde Freude.

Ode 41: Diese Ode ist eine Compilation und sie enthält in v. 8—10 unvermittelt und plötzlich ein Ich-Stück: »Es sollen staunen alle, die mich sehen; denn ich bin von einem andern Geschlecht; denn der Vater der Wahrheit erinnerte sich meiner, der, der mich besessen hat von Anfang an; denn sein Reichtum hat mich erzeugt und der Gedanke seines Herzens«.

Ode 42: Auch diese Ode ist eine Compilation. Die Verse 4—16, die sehr dunkel und nicht christlich sind, lauten: »Ich bin ohne Nutzen geworden für die, die mich nicht ergriffen haben (?), und ich werde bei denen sein, die mich lieben. Alle meine Verfolger sind gestorben, und es haben mich gesucht die, welche ihre Hoffnung auf mich setzten, weil ich lebe, und ich bin aufgestanden, bin bei ihnen und rede durch ihren Mund; denn sie haben ihre Verfolger verachtet, und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt. Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, so ist mein Joch auf denen, die mich kennen, und wie das Brautlager, das ausgebreitet ist im Hause des Brautpaares, so ist meine Liebe über denen, die an mich glauben. Ich bin nicht verschmäht worden, auch wenn man es von mir glaubte, und ich bin nicht zu Grunde gegangen, auch wenn man es von mir dachte. Die Hölle hat mich gesehen und war barmherzig, und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele

mit mir«. Dieses Stück spottet in seiner Verworrenheit aller Kritik, und man sieht sich genötigt, es bei Seite zu lassen als einen wirren, wahrscheinlich aber auch (namentlich in den Pronom.) schlecht überlieferten Cento (auch Christliches?).

Alle diese Stellen geben ein zusammenhängendes, wesentlich einheitliches Bild von dem Sänger, das keine messianischen Züge trägt, überhaupt den Messianismus gar nicht in Rechnung zieht und mit den christologischen Zügen, die S. 79 ff. festgestellt sind, schlechterdings nichts zu tun hat. Es ist höchst charakteristisch, daß der Sänger die einzige Botschaft, die man messianisch nennen muß, einer »vollkommenen Jungfrau« (33, 6—9) in den Mund legt. Er ist ein Prophet, der in der innigsten Gottesliebe lebt, sich zwar seinen gläubigen Hörern gegenüber stellt, aber auch öfters sich als Gläubigen mit ihnen zusammenfaßt. Bringen wir die einzelnen Züge in eine Einheit:

Gott nach seiner Größe hat ihn gemacht (7. 36); der Reichtum des Herrn hat ihn erzeugt und der Gedanke seines Herzens (41); Gott kannte ihn vorher (7); bei Gott hat er schon früher ein Sein gehabt; er hat ihn herabgeführt (22. 28). Der Vater der Wahrheit hat sich seiner erinnert (41); er hat ihn gepflanzt (38). Durch Gott und seine Wahrheit hat er den Weg des Irrtums verlassen (11. 15. 38); die Wahrheit hat ihn nun stetig geleitet (38); bis zum Ende ist er den Weg der Wahrheit gegangen (7). Gott hat sich seiner erbarmt (7); Gott hat ihn erlöst (11. 15. 18. 21. 22. 25. 33. 35) und gerechtfertigt (25); er hat ihn die Erkenntnis vom Anfang bis zum Ende kennen gelehrt und ihm Augen und Ohren gegeben (11. 12. 15); er hat ihm lebendiges Wasser gegeben und ihn trunken gemacht (11 u. sonst); Gott hat ihn erneuert in seinem Kleide, hat ihn das Licht anziehen lassen, hat ihn bedeckt mit dem Kleide seines Geistes und ihm die Kleider von Fell weggenommen (11. 21. 35. 36); der neue Leib, den er hat, kennt keine Krankheiten noch Leid (18. 21. 25). Er ist in der Liebe mit Gott, der ihn zuerst geliebt hat, vereint; er wird nicht sterben; denn er besitzt Unsterblichkeit als Geliebter Gottes und unvergängliches Leben; selbst das Schwert scheidet ihn nicht mehr von Gott (3. 5. 7. 11. 15. 16. 18. 21. 28); er ist einer von den Gott Nahestehenden geworden (36); er ist das Eigentum des Herrn (25. 26); er hat geglaubt und Ruhe gefunden (28). Er hat den

heiligen Tag des Herrn gesehen (15); Gott hat ihn erhöht (21); er ist ein Priester Gottes (20); er ist gesalbt aus seiner Vollkommenheit (36); er ist in das Paradies Gottes geführt (11). Allein andererseits richtet er heiße Bittgebete an Gott für sich selbst, daß das Wort nicht von ihm weiche und er auf dem rechten Wege bleibe (7. 14. 18).

Er hat Schweres erduldet, aber er ist aus den Banden entkommen (25); der Tod war barmherzig und hat ihn nicht behalten (42); er war verachtet und verworfen in den Augen vieler (25); schlimme Verfolgungen hat er erlitten (5. 22. 28. 42); er wurde gehaßt, weil er einem jeden Gutes tat; aber die Verfolger, die sich wie tolle Hunde gebärdeten, sind niedergeschlagen, obgleich sie ihn schon tot glaubten (28); er hat den siebenköpfigen Drachen bezwungen, damit er dann auch seinen Samen austilge (22); die Widersacher müssen sich bereits über ihn wundern (28), ja ihn fürchten (25). Zu Grunde ist er nicht gegangen, weil er etwas anderes ist als seine Gegner; er ist nicht von ihrer Abstammung; er ist nicht ihr Bruder; er ist von einem anderen Geschlecht (28. 41). Er ist durch den Geist Gottes regiert, der ihn durchschnitten hat und durchwaltet; der Geist redet in ihm (6. 11. 16. 36). Daher spricht er im Namen Gottes (8. 16. 33). Daher verkündet er die Wahrheit, die wie ein Strom aus seinem Munde fließt (12), verkündet Frieden (9), und Gottes Name ward allerorten von ihm gesegnet (22).

Das Meiste geht hier über die Linie des gottbegnadeten Propheten in der Entwickelung einer bestimmten Linie der Frömmigkeit des Spätjudentums nicht hinaus. Die Präexistenz ist nach Psalm 139 und verwandten Stellen zu verstehen, und von hier aus sowie aus der so kräftig erfaßten, die Unvergänglichkeit involvierenden Erlösungsidee erklären sich auch zur Not die auffallenden Aussagen darüber, daß er nicht »der Bruder« seiner und Gottes Gegner, sondern aus einem anderen Geschlechte sei. Die Frommen sind kraft göttlicher Präscienz und Prädestination stets bei Gott gewesen und können, nachdem sich ihre Erlösung vollzogen hat, sagen, daß sie auch einen anderen Ursprung als die Bösen haben. Was er von dem Ausziehen des alten Leibes, dem Anziehen eines neuen, leidlosen und von dem bereits perfecten Besitz der Unsterblichkeit sagt, sagt er nicht nur von sich, sondern von allen Gläubigen glei-

cherweise[1]. Das Nähere hierüber s. im 3. Kapitel. Aber ein Überschuß eines auf jüdischem Boden ungewöhnlichen Selbstbewußtseins bleibt bestehen.

Die literarische Kritik der Oden ist damit vollzogen, und wir konnten sie bis auf den dunklen Abschnitt 42, 4—16 einfach mit dem Messer vollziehen. Aber drei Oden haben wir bisher bei Seite gelassen, deren Kritik so schwierig erscheint, daß es angezeigt war, sie erst zu unternehmen, nachdem man über alle übrigen Oden ins Reine gekommen war. Die drei Oden sind die 10. 17. und 29.

Ode 10: Die drei ersten Verse bieten keine Schwierigkeit; sie sind sicher vom Verfasser des Ganzen: »Der Herr hat meinem Munde die Richtung gegeben durch sein Wort und hat mein Herz geöffnet durch sein Licht und hat in mir wohnen lassen sein unsterbliches Leben und hat mir gegeben zu reden von der Frucht seines Heils, um zu lenken die Seelen derjenigen, die zu ihm kommen wollen und gefangen zu nehmen eine gute Gefangenschaft zur Freiheit«. Außer dem Bilde von der Gefangenschaft ist Alles aus den anderen jüdischen Oden als gleichartig sicher zu belegen; das Bild von der Gefangenschaft, die frei werden soll, ist für den jüdischen Verfasser nicht auffallend. Ebenso gewiß ist aber umgekehrt, daß der letzte Vers christlich ist; denn das ist die Sprache des erschienenen Christus (v. 8): »und sie wandelten in meinem Leben und wurden erlöst und wurden mein Volk in alle Ewigkeit«. Zu »mein Volk« s. das christliche Stück 31, 11; sonst kommt der Ausdruck nicht vor. Schwierigkeit machen aber die dazwischen liegenden Verse 4—7:

4 »Ich bin stark und mächtig geworden und habe die Welt gefangen genommen,
5 »und es ist durch mich geschehen zum Ruhme des Höchsten und Gottes meines Vaters,
6 »und die Völker, die zerstreut waren, wurden zusammengeschart,
7 »und ich war unbefleckt in meiner Liebe, weil sie mich verkündeten auf Höhen, und es wurden die Spuren des Lichts auf ihr Herz gelegt«.

---

1) Daß er den siebenköpfigen Drachen bezwungen hat, ist für uns dunkel, aber nicht ohne Analogie bei apokalyptischen Propheten.

Es ist doch ganz überwiegend wahrscheinlich, daß diese Verse christlich und Jesus Christus in den Mund gelegt sind. Daß die Welt von ihm gefangen genommen worden sei, kann der jüdische Sänger schwerlich behaupten, und auch die Zusammenscharung der Völker kann nicht wohl sein Werk sein. Dazu kommt, daß zwischen beiden Aussagen der Satz steht: »zum Ruhme Gottes meines Vaters«. In den jüdischen Stücken heißt aber Gott zwar der Vater der Erkenntnis (7, 9), der Wahrheit (41, 9), der Welten (7, 13) und er heißt einfach »Gott der Vater« (9, 4)[1]; aber nur in den christlichen Stücken heißt er »euer Vater« (8, 26) und Vater des Sohnes bezw. des Messias (19, 1 ff.; 23, 16. 19; 31, 5; 41, 14); also ist der 5. Vers christlich. Andererseits findet sich der Ausdruck: »es wurden die Spuren des Lichts auf ihr Herz gelegt« in der jüdischen Ode 7, 17, und auch die Einzelworte von v. 4: »Ich bin stark und mächtig geworden« scheinen auf die Grundschrift zu weisen. Endlich sind die Worte: »Ich war unbefleckt in meiner Liebe, weil sie mich verkündeten auf Höhen«, ganz unverständlich. Man wird die Ode für eine mißglückte christliche Überarbeitung einer jüdischen Ode halten und auf eine genaue Scheidung verzichten müssen.

Ode 17: Die Schwierigkeiten dieser Ode beginnen erst mit v. 8b; bis dahin fügt sich Alles zu den sonst in den jüdischen Oden geläufigen Gedanken. Vers 1 (Gott die lebendige Krone) s. Ode 1; v. 2a (»ich bin gerechtfertigt durch meinen Herrn«) s. 25, 11; 29, 5; v. 2b (»meine unvergängliche Erlösung ist er«) s. Ode 11; 15; 18; 21; 22; 25; 33; 35. Niemand wird an Jesus Christus, sondern an den jüdischen Sänger denken, wenn es dann in v. 3 und 4a heißt: »Ich bin befreit von dem Nichtigen und bin kein Verdammter; meine Fesseln sind zerschnitten von seinen Händen«. Der nun folgende Satz v. 4b: »Antlitz und Gestalt einer neuen Person habe ich angenommen, bin in sie hineingegangen und bin erlöst«, und der v. 6 (»Alle die mich sahen, waren erstaunt, und ich kam ihnen vor wie ein Fremder«) sind nicht mehr so paradox, wenn man sie mit den Aussagen in 41, 8; 28, 14 sowie mit dem vergleicht, was der Sänger auch sonst von seiner Erneuerung sagt. Zu dem 5. Vers (»der

1) Die Möglichkeit ist offen zu lassen, daß das ein christlicher Zusatz ist.

Gedanke der Wahrheit hat mich geführt, ich bin ihm nachgegangen und nicht in die Irre geraten«) s. die z. T. wörtlich gleichlautenden Parallelen in Ode 11; 15; 38. Dasselbe gilt von den Versen 7 und 8a: „Und der mich kannte und groß gezogen hat, ist der Erhabene in all seiner Vollendung, und er hat mich mit Ehren bedacht in seiner Freundlichkeit und meine Erkenntnis erhoben bis zur Höhe der Wahrheit, und von da an hat er mir den Weg seiner Satzungen gegeben«. Aber die nun folgenden Aussagen gleiten von dem Bekenntnisse eines Propheten zu messianischen Aussagen hinüber. Zwar können v. 8b und 9 noch zur Not von jenem gesagt sein, aber die folgenden Verse 10—14 nicht mehr:

> 10 »und nichts erschien mir verschlossen: denn die Pforte zu Allem war ich,
> 11 »und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu lösen, daß ich keinen übrig ließe, der gebunden wäre oder bände,
> 12 »und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebet in meiner Liebe,
> 13 »und ich säte aus in die Herzen meine Frucht und verwandelte sie in mich, und sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet,
> 14 »und sie scharten sich zu mir und wurden erlöst; denn sie waren für mich die Glieder, und ich ihr Haupt«.

Die angehängte Doxologie (»Preis dir unsrem Haupte, dem Herrn, dem Gesalbten«) haben wir schon oben (S. 82) als christlich in Anspruch genommen; aber auch diese fünf Verse können nur christlich sein und müssen auf Jesus Christus gehen. Sie passen schlechterdings nicht zu dem, was der Sänger in 1—8a (und in den anderen Oden) von sich ausgesagt hat. Er spricht sonst nicht von »seiner« Erkenntnis, die er ohne Neid gibt, sondern von der Erkenntnis, die Gott ohne Neid gibt; er kann die Menschen nicht »seine« Gefangenen nennen, und sie sind auch nicht »seine« Glieder, und er nicht »ihr Haupt«. Umgekehrt erinnert v. 10 an Joh. 10, v. 11 an Ephes. 4, 8, v. 13 an Matth. 13, 3ff., v. 14 an paulinische Stellen. Die beiden Teile der Ode sind also ganz übel miteinander verbunden von dem christlichen

Interpolator, der so unverständig und so kühn gewesen ist, den jüdischen prophetischen Sänger als Messias zu verstehen. Dieser Christ hat aber auch das kühne Wort geprägt und Jesus in den Mund gelegt, daß er seine Gläubigen »in sich verwandle«; s. darüber unten.

Ode 29. Aus dieser Ode haben wir oben bereits die Verse 6 und 7a als christlich ausgeschaltet; aber damit ist vielleicht noch nicht alles geschehen. Die Composition ist folgende. Vers 1—7 unterscheiden sich nach jener Ausscheidung durch nichts von den Aussagen der großen Masse der übrigen Oden. Gott hat (v. 2) den Sänger gemacht; er hat ihn nach seiner Barmherzigkeit erhöht (v. 3); er hat ihn aus Tod und Hölle heraufgeführt (v. 4); er hat den Widersacher zu Boden geworfen (v. 5a) und den Sänger gerechtfertigt (v. 5b); er hat ihn in seinem Lichte geleitet und ihm den Stab seiner Macht gegeben (v. 7) — zu allen diesen Aussagen, außer zu der letzten, finden sich zahlreiche Parallelen. Aber auch die letzte würde nicht auffallen, wenn sie sich nicht also fortsetzte (v. 8—11):

> [8] »daß ich ihm untertan mache die Gedanken der Völker und zu beugen die Kraft der Gewaltigen,
> [9] »und Krieg zu machen durch sein Wort und den Sieg zu erringen durch seine Kraft.
> [10] »Und der Herr warf meinen Feind zu Boden durch sein Wort, und er war wie Spreu, die der Wind wegführt,
> [11] »und ich gab dem Herrn die Ehre, weil er seinen Knecht groß gemacht hat und den Sohn seiner Magd«.

Die Ausdrücke scheinen auf den ersten Blick zu stark, um das Ich eines Propheten hier anzunehmen, vielmehr scheint der Messias zu sprechen; allein bei näherem Zusehen ist das unwahrscheinlich. Vers 10 correspondiert mit v. 5a, und vom Widersacher ist überhaupt nur in der jüdischen Grundschrift die Rede, nicht aber in den christlichen Interpolationen. »Ich gab dem Herrn die Ehre« lautet auch nicht messianisch und ebensowenig die Selbstbezeichnung »der Sohn seiner Magd«. Auch würde doch der Messias selbst seinen Feind zu Boden werfen — also ist hier weder der jüdische Messias (es wäre auch die einzige Stelle, wo in den Oden der jüdische Messias eingeführt wäre) noch Jesus Christus anzu-

nehmen. Freilich erscheint das Selbstbewußtsein des jüdischen Propheten in dem 8. Verse stärker als in irgend einem anderen. Nur um diesen Vers handelt es sich. Ist er vielleicht im messianischen Sinne vom Interpolator gesteigert worden? Stand vielleicht für »Völker« ursprünglich ein anderes Wort? In den Oden finden sich die Völker (die Heiden) nur noch in 10, 6, und dort stehen sie höchstwahrscheinlich in einem christlichen Stück, vgl. Ode 10, 6: »ich habe die Welt gefangen genommen«. Die Untersuchung der drei schwierigen Oden hat also ergeben, daß zu den christlichen Interpolationen noch hinzukommen Ode 10, 4b. 5. 6. 8, Ode 17, 10—14 und vielleicht eine Correctur in 29, 8.

Christlich ist also in den Oden etwa $^{1}/_{8}$ des Ganzen, nämlich:

3, 9.
7, 4b—8. 14. 15. 18.
8, 23—26.
9, 2.
10, 4b. 5. 6. 8.
17, 10—14. 15.
19.
23, 16. 19.
24, 1.
27.
29, 6. 7a. (8?).
31, 3—11.
36, 3.
39, 10.
41, 1—7. 11. 12—17.
42, 1—3. 17—25 u. Teile in 4—16.

3. Die Frömmigkeit und Theologie des jüdischen Sängers.

Wenn im Folgenden von der Frömmigkeit und Theologie des jüdischen Sängers als von einer Einheit gehandelt wird, so soll damit nicht behauptet sein, daß die Oden in ihrer ursprünglichen Gestalt sämtlich von einem Dichter stammen müssen. Sicheres läßt sich darüber nicht sagen; aber zweifellos ist, daß fast alle aufs nächste miteinander verwandt sind und daß ihr einheitlicher Ursprung daher — wenige Ausnahmen abgerechnet — wahrscheinlich ist[1].

1) Eine gewisse Ordnung innerhalb der Sammlung nach den Anfängen läßt sich an einigen Stellen auch beobachten; doch reicht sie nicht weit. Ebenso unterscheidet sich die zweite Hälfte der Gesänge von der ersten durch einige Merkmale (hier regiert z. B. »das Licht« stärker, dort »die Ruhe«); doch sind die Übereinstimmungen im Allgemeinen überall größer als die Verschiedenheiten. Einige Oden liegen auch ab-

Die Oden enthalten auch in ihrer Urgestalt so Vieles, was wir als christliche Frömmigkeit in Anspruch zu nehmen gewohnt sind, daß trotz der Evidenz, mit der sich christliche Interpolationen ausscheiden lassen, doch immer wieder der Argwohn sich einstellt, ob nicht doch die Mehrzahl ganz wesentlich christlich ist. Sind die christlichen Interpolationen etwa Interpolationen in einen christlichen Text, der durch sie specifisch christlicher werden sollte. Ganz undenkbar wäre das nicht! Aber dagegen spricht, daß in den beiden Oden, deren jüdischer Charakter zweifellos ist — die Ode 4 u. 6 —, bereits die meisten von den Tönen angeschlagen sind, die die übrigen Oden charakterisieren. Man vergleiche namentlich die Verse 4, 5—8. 10. 12; 6, 2. 5. 6. 10 bis 13. 17. Sind die hier ausgesprochenen Gedanken sicher jüdisch, weil der Hinweis auf den Tempel dies verbürgt, so muß man auch die übrigen Oden als jüdisch anerkennen und muß also von dem Auswege, christliche Interpolationen in christlichen Oden anzunehmen, absehen.

Was nun die Frömmigkeit und Theologie des Sängers betrifft, so sind sie durch die Begriffe bezeichnet[1]:

Der Herr, der Höchste,

Das Wort, die Weisheit, der (heilige) Geist des Herrn,

Die Schöpfermacht des Herrn, die Präexistenz des Erscheinenden bei ihm,

Der Irrtum, die Unwissenheit, die Hinfälligkeit, die Gefangenschaft, der Tod,

Die Verfolgung, die Niedergebeugten und Verachteten,

Die Gerechtigkeit, Güte, Gnade, Barmherzigkeit des Herrn,

Der Glaube, die Gläubigen, der Aufstieg der Seele,

Die Mitteilung der Erkenntnis, die Wahrheit, die Erlösung, die Rechtfertigung,

Das Licht, das lebendige Wasser, die Milch Gottes.

Die Liebe (hier vor allem die 3. Ode),

Die Mitteilung unsterblichen Lebens, Ausziehen des alten kranken Leibes (der Fellkleider), das Heil — alles schon gegenwärtiger Besitz (wie bei Johannes),

gesehen von den christlichen Interpolationen schwerlich in ihrer ursprünglichen Gestalt vor; sie sind Compilationen.

1) Über die Häufigkeit der Worte s. das Register am Schluß.

Gewinnung einer neuen Persönlichkeit (eines neuen Leibes) zum Staunen der Widersacher,

Die Früchte (man beachte auch den Jubel des Verfassers in Ode 6 darüber, daß sich die Erkenntnis Gottes über die ganze Welt verbreitet hat),

Die Ruhe, der Friede, die Seligkeit[1].

Dieser Complex deckt sich zu einem großen Teil, namentlich die Begriffe *χάρις, πιστεύειν, γνῶσις, ἀλήθεια, φῶς, ὕδωρ ζῶν, ἀγάπη, ζωή* betreffend, mit den religiösen Ausdrucksformen und dem Begriffsmaterial (auch mit seiner inneren Ordnung und Verwertung), mit welchem Johannes arbeitet. Dieser Tatbestand stellt die wichtigste geschichtliche Erkenntnis dar, die uns diese Oden bringen. Zugleich laufen die Fäden rückwärts zu der in den Testamenten der zwölf Patriarchen usw. ausgeprägten Frömmigkeit, d. h. die Oden stellen das Mittelglied dar, welches uns bisher fehlte, um von einem sehr wichtigen Strang der spätjüdischen Literatur zu den Voraussetzungen der Frömmigkeit und Theologie des Johannes zu gelangen, ohne den synoptischen d. h. den geschichtlichen Jesus Christus auch nur zu streifen und ohne jeden Messianismus[2]!

Kann uns eine ersehntere, wichtigere Kunde überhaupt gebracht werden? Aber noch mehr läßt sich sagen. Was der christliche Interpolator der Oden durch seine Interpolationen bezweckt und bis zu einem gewissen Grade auch erreicht hat, nämlich diesen Complex von Frömmigkeit und Theologie — diese höchste, bisher ungeahnte Blüte spätisraelitischer Religionsentwicklung, diesen hoch gesteigerten Individualismus[3] — mit Christus in Zusammenhang zu setzen und ihn ins »Christliche« zu transponieren, das hat Johannes nicht durch dieses mechanische Mittel, sondern durch eine einheitliche Conception und daher in viel höherem Maße erreicht! Er hat den synoptischen Christus mit dieser Religion von Licht, Liebe, Leben ver-

---

1) Alles in individueller Färbung und Haltung!

2) Auch »das Reich« tritt verhältnismäßig zurück; ebenso »der Tag« Gottes.

3) Man könnte ihn einen messianischen Solipsismus nennen ohne Messias.

schmolzen und sie in ihm begründet! Aber auch das ist nun gewährleistet, daß diese Religion nicht speculativ-hellenisch ist — die Contexte, mit denen sie in den Oden auftritt, machen das ganz klar, noch klarer als bei Johannes —, sondern daß sie aus jüdischem Boden hervorgewachsen ist, freilich aus einem Seitenfelde unter fremdem Einflusse. Am meisten hellenisch mutet der Präexistenzgedanke und das Abtun der Fellkleider an sowie die in der durch Erkenntnis sich vollziehenden Erlösung gegebene Unvergänglichkeit. Aber auch das war in der spätjüdischen Entwicklung so vorbereitet, daß man es nicht einfach als hellenischen Import bezeichnen kann. Stark hellenisch klingt auch 34, 5: »Gleich dem, was unten ist, ist das, was oben ist; denn alles ist oben, unten ist nichts, sondern es kommt denen so vor, die keine Erkenntnis haben«. Allein dieser Gedanke hat wohl den Sinn, daß alles oben bei und vor Gott seine wahre Existenz hat, hier auf Erden aber nur seine »Erscheinung«, und dies ist ein jüdischer religiöser Gedanke[1]. Präexistent bei Gott, versetzt auf die Erde, durch Erkenntnis (Licht, Wahrheit, lebendiges Wasser) zur Liebe, von der Liebe zu Leben, Unvergänglichkeit und Anapausis — man wird es lernen müssen, darin eine jüdische Conception (Babylonischer Einfluß?) des hellenistischen Zeitalters zu erblicken, die nun mit der griechisch-philosophischen in ein Bett flutet; aber dort beruht alles auf der Veranstaltung Gottes, hier auf der Natur des Geistes. Das braucht freilich nicht immer deutlich hervorzutreten, und so gilt auch hier, was von vielen sprachlichen Erscheinungen des hellenistischen Zeitalters gilt: sie sind Hellenismen, sie sind aber auch Semitismen.

An einem Hauptpunkte freilich bleibt die mystische Religiosität dieser jüdischen Oden weit hinter allem Christlichen zurück: sie weiß nichts von Sünde, Buße und Vergebung. Hier zeigt sich der stärkste Abstand nicht nur von Paulus, sondern

1) Philosophisch klingt 26, 11ff: »Wer vermag die Wunder des Herrn zu erklären? Denn der, welcher sie erklärt, würde aufgelöst werden und würde zu dem werden, was erklärt worden ist; denn es genügt zu erkennen und in Ruhe zu sein«. Aber philosophisch im strengen Sinn braucht das nicht zu sein. Es ist eine Reflexion, die auch dem Frommen kommen kann. Voran gehen übrigens die Worte: »Wer vermag so zu ruhen auf dem Höchsten, daß er mit seinem Munde rede?« In einigen Oden ist der Verfasser so kühn, das zu tun.

auch von Johannes dem Täufer und von Christus. Deshalb ist diese Mystik im Grunde nicht christlich (auch nicht genuin jüdisch) trotz so hoher Töne, wie sie in Ode 3 und sonst angeschlagen werden. Da jene Begriffe fehlen, so gewinnen auch die häufig gebrauchten Begriffe Güte, Gnade und Barmherzigkeit einen anderen Sinn; sie beziehen sich auf den Menschen als den Hilflosen, Verfolgten und Hinfälligen. Das ganze große Gebiet von Schuld und Gnade fällt aus. Hier erinnere man sich aber wiederum, eine wie geringe Rolle bei Johannes Schuld und Vergebung spielen, wenn sie auch bei ihm nicht fehlen, d. h. in befremdender Weise lediglich an ein paar Stellen unvermittelt — dann aber freilich sehr stark — hervortreten. Johannes hat in c. 6 den Vergebungsgedanken bei dem Abendmahl ausgeschaltet und an zahlreichen Stellen, wo man ihn erwartet, ihn nicht gebracht. Aber er kennt ihn doch und hat ihn zu seiner Frömmigkeit und Theologie addiert; in unseren Oden dagegen gewahrt man keine Spur.

Zahlreiche Einzelheiten in dem Frömmigkeitsausdruck und der Theologie der Oden müssen hier unbesprochen und zukünftigen Exegeten und Historikern überlassen bleiben, aber einiges sei doch noch hervorgehoben:

(1) Der Tempel ist dem Verfasser wertvoll und heilig, ja er bringt sogar die Erkenntnis einmal mit ihm in Zusammenhang (Ode 4. 6), aber den ganzen Tempelkultus läßt er beiseite.

(2) Er nennt sich (20) einen Priester des Herrn und spricht vom Opfer, aber beides in übertragenem Sinn. Wen er (7, 21) unter den »Sehern« meint, wissen wir nicht.

(3) Er schließt sich mit den Gläubigen und mit »den Heiligen Gottes« (7, 19; 9, 6; 22, 12; 23, 1) zusammen, doch läßt sich nicht feststellen, wie weit er diesen Kreis zieht.

(4) Er spricht »vom Siegel Gottes« (4, 8; 8, 16; 23, 7ff.; 24, 5); aber ob darunter ein förmliches Bewahrungs-Sakrament zu verstehen ist, bleibt ungewiß, zumal da das Siegel an den verschiedenen Stellen nicht dasselbe bedeutet. Ein »Milch-Sakrament« würde dem Verfasser jedenfalls zu Unrecht beigelegt werden. Es handelt sich, wo er von der Milch Gottes spricht, um ein Bild.

(5) In Ode 11, 14ff. ist eine Paradieses-Schilderung gegeben, die an die Apokalypsen erinnert. Die dunkle Gerichts-Ode 23 (»der Brief«) ist ebenfalls apokalyptisch. Die Sammlung zählt

noch drei apokalyptische Gerichtsoden (24. 38. 39), von denen namentlich die erste auch sehr dunkel ist. Der h. Geist erscheint hier als der über der Erde schwebende Lebensgeist, läßt er seine Flügel schlaff, so flieht das Leben auf ihr und das Gericht beginnt. Während in Ode 39 das Gericht unter gewaltigen Stürmen dargestellt wird, wird umgekehrt in Ode 6 die sich verbreitende Erkenntnis Gottes mit einem großen Strome verglichen.

(6) Von besonderer Wichtigkeit sind Ode 12, in welcher »das Wort«, in Ode 18, in welcher ebenfalls »das Wort« und mit ihm verbunden die Schöpfung gefeiert wird, und Ode 38, welche zum Preise »der Wahrheit« gedichtet ist. Die Personification des Worts, der Wahrheit und der Weisheit (7, 10 Erschaffung der Weisheit) gehen nicht über die Linie hinaus, die schon in den Proverbien vorliegt. Dasselbe gilt vom Geist des Herrn. Sehr beachtenswert ist der Satz 12, 11: »denn der Wohnsitz des Worts ist der Mensch, und seine Wahrheit ist die Liebe«. Der philosophisch-hellenische Logos liegt nicht im Gesichtskreis des Verfassers.

(7) Von allem Messianischen ist der Verfasser (s. o. S. 98 f.) so weit entfernt, daß er, wo er eine messianische Botschaft bringen will, eine »vollkommene Jungfrau« auftreten läßt, die schwer zu identificieren ist, und sie ihr in den Mund legt.

(8) Nur in einer Ode bringt er sittliche Regeln[1]; er schreibt Ode 20 (nur an dieser Stelle braucht er »Du«): »Bringe deine Nieren dar ohne Tadel, und dein Inneres soll kein Inneres zwingen, und deine Seele soll keine Seele zwingen; du sollst keinen Fremdling erwerben um den Preis deiner Seele und auch nicht suchen deinen Nachbar zu verzehren, auch sollst du ihm nicht die Decke seiner Blöße rauben« (v. 4—6). Da das Verbot: »Du sollst keinen Fremdling erwerben um den Preis deiner Seele« das einzige Specielle hier ist, so muß der Verfasser ein besonderes Gewicht auf dasselbe legen. An ein allgemeines Verbot der Sklaverei ist schwerlich zu denken, sondern an ein bedingtes (s. den Commentar). Essenismus kommt also nicht in Betracht, der auch

1) Asketische Bestimmungen bringt er niemals; denn daraus, daß er (38, 12) vom Wein der Trunkenheit des Verderbers redet, sonst aber nie von Wein, dagegen viel von Wasser und von Milch, wird man doch nicht schließen dürfen, daß er den Weingenuß verworfen hat.

sonst durch den Inhalt der Oden ausgeschlossen erscheint[1]. Aber ebensowenig sind in den Oden Spuren der Ethik der Bergpredigt zu finden, so daß man sich hier noch einmal in dem Urteil bestärkt findet, daß die Oden in ihrer ursprünglichen Gestalt mit dem Christentum nichts zu tun haben und das Christentum überhaupt nicht in ihrem Gesichtskreis liegt[2].

1) Ich finde nichts von dem, was für den Essenismus charakteristisch ist, in den Oden wieder.

2) Häretisch-Gnostisches ist auch nicht zu finden. Früher, als man nur fünf kannte und diese in der Beleuchtung der Pistis Sophia, habe ich, wenn auch nicht ohne Bedenken, an Gnostisches gedacht. Allein — wie auch Harris richtig gesehen hat — die vollständige Sammlung zeigt, daß der Verfasser nicht zu den Gnostikern gerechnet werden kann (oder nur so, wie auch Johannes zu ihnen gehört). Er ist auch in keinem Sinne paganisch, sondern vertritt einen reinen und lebendigen Monotheismus im Sinne des jüdischen Schöpfergotts und hält sich von »Mythen und Genealogien« frei, viel freier als die gleichzeitigen Apokalyptiker. Der siebenköpfige Drache (22) und die Taube (24) bilden allein eine gewisse Ausnahme; das übrige ist harmlos (das Siegel; die Brüste und die Milch Gottes; das redende Wasser; trunken von unsterblichem Wasser; die Abgründe usw.) oder bloße Bilder. Man kann die Religion des Verfassers daher auch nicht »synkretistisch« nennen, wenn man darunter die Reception und Vermischung verschiedener Kultmythen versteht. Aber im tiefern Sinn ist sie allerdings synkretistisch; denn der reale Anteil am Wesen Gottes durch Vereinigung und Verschmelzung mit ihm, der den Höhepunkt der religiösen Aussagen bildet, ist keine aus der gemeinen jüdischen Religion gezogene Folgerung, sondern stammt aus fremden Einflüssen. Das Stärkste in dieser Mystik ist, daß sie sogar so weit getrieben ist, daß sich der Verfasser kraft seiner Erlösung selbst eine neue Person schon jetzt beilegt und daher den anderen angeblich als »ein Fremder« erscheint. Johannes hat sich gehütet, die Speculation so weit zu treiben, obgleich auch er den bereits gegenwärtigen und realen Besitz des neuen Lebens für die Gläubigen, d. h. für die, welche die Wahrheit erkannt haben, verkündet. Indessen darf man doch nicht übersehen, daß der paulinische Gedanke vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, der Aussage unseres Verfassers sehr nahe kommt. Eben dieses »Anziehen« kennt auch er (er zieht 7, 6; 33, 10 Gott an, 13, 2 Gottes Heiligkeit, 15, 8 die Unvergänglichkeit, 20, 7 die Güte Gottes, 21, 2 das Licht, 23, 1 die Freude, 23, 3 die Liebe, 39, 7 den Namen des Herrn); man braucht dasselbe nur stark zu betonen, so hat man »die neue Person«, die nur auf den ersten Blick so befremdet. Gewiß ist der Verfasser um einen Grad »mystischer« als Paulus und auch als Johannes, aber eben nur um einen Grad; seine Mystik liegt auf ihrer Linie.

Das Wichtigste schließlich in der Frömmigkeit und der Theologie des Verfassers bleibt sein religiöses Selbstbewußtsein, wie es im vorigen Abschnitt gezeichnet worden ist. Durch dieses ist die Linie der väterlichen Religion Israels wirklich überschritten und nicht Jesus Christus, wohl aber das Christentum — auch ein paar charakteristische paulinische Gedanken sind angeschlagen — in ungeahnter Weise vorbereitet[1].

4. Die Zeitspuren. Der Ort. Die Ursprache. Der Verfasser und sein Kreis.

Harris hat eine Reihe von speciellen Zeitspuren in den Oden finden zu können geglaubt, freilich den größten Teil derselben selbst als unsicher bezeichnet; in Wahrheit sind sie alle hinfällig bis auf die eine, daß der Tempel noch steht. Ob, wenn wir alle Oden genau verstünden, sich versteckte Zeitspuren noch nachweisen ließen, mag dahin gestellt bleiben. Indessen genügt die eine Zeitspur einigermaßen; denn da die Oden sehr wahrscheinlich nach den Psalmen Salomos abgefaßt sind (s. o. S. 10), so müssen sie zwischen c. 50 a. Chr. n. und c. 67 p. Chr. n. gedichtet sein. Es steht also nicht viel mehr als ein Jahrhundert für die Abfassung offen.

Was den Ort betrifft, so ist (s. o. S. 10) bei Palästina bezw. benachbarten syrischen Gebieten zu verharren. Zwar ist hier mehr der Gesamteindruck und die Überlieferungsgeschichte entscheidend als specielle Argumente, da solche leider fast ganz fehlen; aber gegen jene kann nichts Gewichtiges eingewandt werden, und jeder Fingerzeig, der auf ein anderes Land wiese, wird vermißt. Dort, wo die Testamente der zwölf Patriarchen und die verwandte Literatur entstanden ist, werden auch die Oden verfaßt worden sein.

---

1) Die 3. Ode z. B. stellt doch eine Gottinnigkeit und einen religiösen Individualismus dar, den man als auf vorchristlichem Boden erblüht bisher nicht geahnt hat, und diese Ode steht nicht allein! Erinnert sei an 28, 5: »Er hat mich reichlich gesegnet und mein Haupt ist bei ihm, und das Schwert soll mich nicht von ihm scheiden, auch nicht der Säbel«, ferner an 34, 1f.: »Es gibt keinen rauhen Weg da wo ein einfaches Herz ist, auch keine Wunde bei geraden Gedanken, auch keinen Sturmwind in der Tiefe eines erleuchteten Gedankens. Wen von allen Seiten Vortrefflichkeit umgibt, in dem ist nichts Zwiespältiges«, u. v. a. Stellen.

Die Ursprache anlangend (s. o. S. 11), so ist gewiß, daß diese Oden in semitischem Geiste concipiert sind, aber das entscheidet noch nicht über die Sprache. Stärker fällt ins Gewicht, daß in einer Anzahl von Oden Sinnschwierigkeiten und Dunkelheiten sich finden[1], die durch eine Rückübersetzung ins Griechische nicht gehoben werden, die man aber auch nicht auf Fehler des syrischen Übersetzers zurückführen kann, da er, wie wir wissen, treu und mit Verständnis übersetzt hat. In diesen Fällen liegt die Annahme nahe, daß die Oden hebräisch (aramäisch?) abgefaßt waren und der griechische Übersetzer dem Texte nicht gewachsen war, wie das ja auch bei den Psalmen Salomos beobachtet wird. Das Sprunghafte und Unlogische, welches sich, wenn auch nicht sehr häufig, doch öfters findet, empfängt bei der Annahme einer semitischen Urschrift seine beste Erklärung. Doch bin ich nicht in der Lage, eine Entscheidung zu geben.

Das religiöse Selbstbewußtsein des Verfassers ist oben gezeichnet worden; er ist kein Pharisäer, kein Essener, kein synkretistischer Gnostiker; er gehört aber auch nicht zu dem Kreise derer, die auf den Trost Israels warteten; er schaut nicht auf den Messias aus, denn der Herr hat ihn bereits erlöst. Seelenzustände und die (durch die geoffenbarte Erkenntnis gewonnene) Seligkeit beschäftigen ihn mehr als alles andere. Alle Vermittelungen, Ceremonien und die religiösen Apparate sind unter seinem Fuße; er ist, was man heute einen »liberalen« Frommen nennen würde, voll Innigkeit und vom Geist der Liebe durchströmt (aber ohne den Ernst und die Tiefe der christlichen Sündenerkenntnis; einen Versöhner braucht er nicht). Er ist ein mystischer Prophet; nur einen realistischen Punkt hält er fest, das ist die Erwartung des Gerichts. Darin ist er Israelit. Er ist kein Einsiedler und scheint auch kein Asket zu sein; er steht in einem Kreise und sorgt für die Gläubigen; er will sie weisen, trösten, entflammen durch die Mitteilung seiner Erfahrungen. Aber das Volk Gottes erwähnt er nicht, und die Geschichte desselben liegt weit hinter ihm. Erst der Interpolator hat die Erzväter eingeführt und denkt an das Volk Gottes. Also steht er nicht mitten im Volke, nicht bei Moses und den Propheten, sondern neben und über ihnen. Wo ist er zu suchen, und wo

1) S. den Commentar. Vielleicht liegt in Ode 24 (Rad = Wirbelwind) ein Fingerzeig für die hebräische Grundsprache.

der Kreis, zu dem er gehört? Wir wissen es nicht; vergeblich sucht man bei Juden und Judenchristen des Zeitalters der Apostel, vergeblich bei Epiphanius, Philo, Josephus. Da an die Essener nicht zu denken ist, soll man an die Therapeuten denken? Aber die Therapeuten sind in Ägypten, und trotz der wortreichen Schilderung Philos wissen wir von ihnen sehr wenig. Immerhin — wenn es solche Therapeuten im Zeitalter Christi gegeben hat, was immer noch nicht ganz feststeht, so erklärt ihre Existenz manches in den Zügen, die den Verfasser dieser Oden charakterisieren. Aber noch wichtiger bleibt der Zusammenhang mit »Johannes«. Dieser »Johannes« mag, bevor er Christ wurde, bereits ein jüdischer Mystiker gewesen sein wie der Verfasser unserer Oden. Ihm ist er am nächsten verwandt; sie können aus einem Kreise stammen. Aber »Johannes« wurde Christ und knüpfte Licht, Wahrheit und Leben nun an den Jesus Christus. Mit diesem hat der Verfasser der Oden gar nichts zu tun. Die originale und herbe Größe Jesu wird durch diese Oden, wie man auch über sie urteilen mag, überhaupt nicht betroffen, und sie bilden keine Voraussetzung für sie.

Von dem Verfasser habe ich stets gesprochen. Es haben sich nach Ausscheidung der Interpolationen keine bestimmten Beobachtungen ergeben, die anraten, die Oden auf mehrere Verfasser zu verteilen. Daß sie viel einheitlicher sind als die älteren oder die jüngeren kanonischen Psalmen, liegt auf der Hand. Ein Blick auf das Vokabular bestätigt es. Dennoch kann die Möglichkeit eines anderen Verfassers für diese oder jene Ode nicht beseitigt werden, und so muß man sich mit dem Ergebnisse bescheiden, daß die Oden wesentlich einheitlich sind und daher auch größtenteils von einem Verfasser herrühren werden[1].

5. Der christliche Interpolator, sein Werk, sein Standpunkt, Zeit und Ort.

Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ᾽ ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολο-

1) Ob die Oden schon in der jüdischen Urgestalt »Oden Salomos« geheißen haben? Ob sie wirklich für salomonisch gelten wollten? Wir können darüber nichts ausmachen. Das erstere ist mir wahrscheinlich.

γοῦντες, schreibt ein römischer Schriftsteller um d. J. 200 bei Euseb., h. e. V, 28, 5. Man kannte also in Rom uralte christliche Oden, in denen Christus als Gott gefeiert wurde (vgl. die bekannte Stelle im Pliniusbrief). Es mag sein, daß der Verfasser unsre Oden im Sinne hatte, kannte sie doch 100 Jahre später Lactantius, der Abendländer; aber beweisen läßt sich das nicht. Die ältesten christlichen Gesänge werden wohl sämtlich — vgl. die Gesänge in der Offenbarung Johannis — den ATlichen und spätjüdischen sehr nahe gestanden haben. Die ATlichen Psalmen durfte man nicht verändern[1]; an sie gewöhnt, wird die christliche Liederdichtung überhaupt sich eng an sie angeschlossen haben, auch wo sie frei schaffen konnte. Lieder aber, die keine so hohe Autorität besaßen wie die kanonischen Psalmen, konnten verändert und christlich ausgeprägt werden. So ist es mit den Oden Salomos geschehen.

Wie ist nun der Interpolator verfahren?

Er hat Christus in die Oden hineingesetzt, den Sohn Gottes — das war ihm die Hauptsache, ja fast sein einziges Bestreben bei der Bearbeitung, und er ist dabei genau so verfahren wie der christliche Bearbeiter der Testamente der zwölf Patriarchen, d. h. er hat dies entweder in kleinen Zusätzen getan (so in Ode 3. 7. 8. 9. 24. 29. 39) oder in längeren Ausführungen (so in Ode 7. 10. 17. 23. 31. 36). Dazu aber kommen noch zwei ganz christliche Oden (19. 27) und zwei compilierte, wesentlich christliche Oden (41. 42)[2]. In der Regel hat der Interpolator den Sohn Gottes so eingeführt, daß er ihn vom »Ich« des Sängers unterschieden hat; aber in Ode 10. 17. 31. 36. 42 (auch in 41, doch liegen hier die Verhältnisse etwas anders) hat er durch seine Zusätze das Ich des jüdischen Sängers, das so hohe Dinge von sich selbst aussagt, als Christus erscheinen lassen und dadurch große Schwierigkeiten geschaffen, die ihn selbst aber nicht gestört haben. Die kleinen Zusätze markieren nur den Sohn Gottes, bez. den Gesalbten[3]; in den größeren aber und in den ganz

1) Daß dies in einem Falle doch geschehen ist, ist oben bemerkt worden.

2) Den Namen »Jesus« hat er überall vermieden, wohl um die Oden als ATliche Weissagungen erscheinen zu lassen.

3) »In dem Erlösten« (8, 25) halte ich kaum für erträglich; es muß wohl heißen »in dem Erlöser«.

christlichen Oden kommt eine ziemlich vollständige Christologie zum Ausdruck:

(1) Vater, Sohn und h. Geist (19. 23).

(2) Die Erzeugung des Sohnes als Gottes- und Menschensohn (»der Geist hat mich erzeugt vor dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt worden« 36, 3).

(3) Die Geburt aus der Jungfrau, die der h. Geist umarmt hat, die Geburt ohne Hebamme (19), die Erscheinung des vorweltlichen Sohnes (»der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters, und ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war. Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt als der, der die Seelen errettet für ewig durch die Wahrheit seines Namens«, 41).

(4) Der Sohn wurde ein Mensch (»Er ist wie ich geworden, damit ich ihn empfangen sollte; er wurde mir völlig gleich geachtet, damit ich ihn anziehen sollte; wie mein Wesen wurde er, damit ich ihn begreifen, und wie meine Gestalt, damit ich mich nicht von ihm wenden sollte« 7).

(5) Das Wirken Christi (»Er öffnete seinen Mund und redete Güte und Freude und stimmte ein neues Loblied an für seinen Namen, und er erhob seine Stimme zum Höchsten und brachte ihm jene als Söhne dar [s. auch Ode 3. 42], die in seinen Händen waren«, 31. »Ich bin stark und mächtig geworden und habe die Welt gefangen genommen, und es ist durch mich geschehen zum Ruhme des Höchsten und Gottes meines Vaters, und die Völker, die zerstreut waren, wurden zusammengeschart« 10). Andererseits ist es »die Milch des Vaters«, die in dem Sohne, dem Becher, vom h. Geist »der Welt« dargeboten wird (19).

(6) Das Leiden Christi in Demut (»Sie erklärten mich für schuldig, als ich auftrat, der ich [noch] niemals schuldig gewesen war, und sie verteilten meine Beute, während ihnen doch nichts geschuldet wurde; ich aber duldete schweigend und war still als ob mich von ihrer Seite nichts gerührt hätte, sondern ich stand unbeweglich wie ein feststehender Fels . . und ich ertrug ihre Bitterkeit aus Demut, um mein Volk zu retten und als Erbe zu besitzen, und um nicht ungültig zu machen die Verheißungen, die ich den Erzvätern gegeben hatte zur Errettung ihres Samens« 31).

(7) Der Kreuzestod, das Kreuz (27. 42).

(8) *Χριστὸς δικαιωθείς* (»seine Person wurde für gerecht erklärt; denn also hatte ihm gegeben sein heiliger Vater«, 31).

(9) Erniedrigung und Erhöhung (»der Heiland, der lebendig macht und unsre Seelen nicht verstößt, der Mann, der erniedrigt wurde und erhöht ward durch seine Gerechtigkeit«, 41).

(10) Höllenfahrt (42): »Und ich stieg hinab mit dem Tode so tief wie die Hölle war . . . und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter den Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre. Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen; denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. Laß auch uns erlöst sein mit dir; denn du bist unser Erlöser. Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt; denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an«.

(11) Christus hat das Volk Gottes gesammelt, und es ist sein eigen in alle Ewigkeit (10. 42). »Nichts war mir verschlossen; denn die Pforte zu allem war ich, und ich ging zu allen meinen Gefangenen, sie zu lösen, daß ich keinen übrig ließe, der gebunden wäre oder der bände. Und ich gab meine Erkenntnis ohne Neid und mein Gebot in meiner Liebe, und ich säte aus in die Herzen meine Frucht und verwandelte sie in mich, und sie empfingen meinen Segen und wurden gerettet, und sie scharten sich zu mir und wurden erlöst; denn sie waren für mich die Glieder, und ich ihr Haupt« (17).

Diese christologischen Bekenntnisse — in hohem poetischen Schwung — sind ihrem Glaubensgehalt nach g r o ß k i r c h l i c h im vollen Sinn des Worts, d. h. sie haben nichts specifisch Judenchristliches und schlechterdings nichts Gnostisches. Der Ausdruck, der am meisten für Gnostisch-Häretisches sprechen könnte: »Ich verwandelte sie in mich« (17), darf auch nicht so verstanden werden. Die Gläubigen haben Christum angezogen, so sind sie in ihn verwandelt; auch fährt ja der Sänger fort: »und sie empfingen meinen Segen«, was doch deutlich zeigt, daß die Verwandlung cum grano salis zu verstehen ist. Auch die uns anstößige Schilderung in Ode 19, in der der

Vater vom h. Geist für die Gläubigen, die seine Milch trinken sollen, gemolken wird, während der Sohn als der Becher für die Milch erscheint, hat nichts Gnostisches. Daß wir es hier mit einem bloßem Bilde zu tun haben und an ein Milchsakrament oder Ähnliches nicht gedacht werden darf, lehren die übrigen Oden aufs klarste. Die Schilderung ist eine Naivetät, nichts anderes, eine kostbare Reliquie aus einer Zeit, in der man solche Bilder noch wagen durfte und in der Christen (Landleute?) solche Bilder erbaulich fanden. Die Beobachtung, daß der h. Geist hier sowohl, wie in seinem Verhältnis zur Jungfrau (und in 36, 3) männlich gedacht ist, lehrt übrigens, daß dem Verfasser der Geist nicht als die Mutter Christi galt wie im Hebräer-Evangelium. Derselbe Autor aber — wenn es derselbe ist —, der so naiv gedichtet hat, sagt nicht nur, daß der Sohn »in der Vollendung des Vaters« erschienen sei, sondern bezeichnet ihn auch ausdrücklich als Mensch und Gottessohn zugleich und bekennt sich sowohl zur Präexistenz-Vorstellung in Bezug auf Christus als auch zu einer Art von Logoslehre (»das Licht, nämlich der Sohn, ist aufgegangen aus dem Wort, das zuvor im Vater war«). Daß dem Verfasser nichts Häretisch-Gnostisches bewußt ist, zeigt endlich sein Anschluß an die den Erzvätern gegebenen Verheißungen (31).

Die Christologie des Verfassers ist zweifellos eine geförderte Christologie; aber sie verläßt m. E. nicht den palästinensischen Boden; man darf sie übrigens schwerlich über das Ende des 1. Jahrhunderts hinaufsetzen. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß der Verfasser wie Justin bereits eine apokryphe Legende in Bezug auf die Geburtsgeschichte Jesu herangezogen hat (19)[1]. Abgesehen davon aber ist der Typus seiner Christologie durchaus dem johanneischen am nächsten verwandt, ja man muß sogar fragen, ob er nicht das Johannesevangelium gekannt hat. Namentlich nach der 41. Ode ist mir das recht wahrscheinlich; ich zögere nur zu behaupten, daß es gewiß sei[2].

1) Die Einheit des christlichen Interpolators ist natürlich ebensowenig sicher wie die des Verfassers der jüdischen Oden. Es ist z. B. sehr wohl möglich, daß die Ode 19 ihren besonderen Verfasser hat; doch ist hierauf nicht näher einzugehen.

2) Bekanntschaft mit Paulus ist noch weniger sicher, aber auch nicht als unwahrscheinlich zu bezeichnen.

Auf alle Fälle ist der Interpolator ein, wenn auch unbedeutenderer Zwillingsbruder des »Johannes«, viel weniger stark und abgeklärt, naiver, aber auch minder aggressiv. Auch das Nebeneinander von ganz realistischen Elementen neben den vorherrschend idealistischen ist für beide charakteristisch.

Für »Johannes« hat also sowohl der ursprüngliche jüdische Verfasser als auch der christliche Interpolator die größte Bedeutung. Das ist geschichtlich die wichtigste Frucht, welche uns diese Oden bringen, daß sie in doppelter Weise das vierte Evangelium, d. h. seine Religion und seine Theologie, beleuchten. Was sie hier lehren, ist ebenso neu wie aufklärend zugleich und wird die Kirchenhistoriker noch lange beschäftigen. Man hat hier den Steinbruch vor sich, aus dem die johanneischen Quadern gehauen sind!

Sind aber der ursprüngliche Dichter und der Interpolator dem Verfasser des vierten Evangeliums verwandt, so sind sie auch unter sich verwandt. Darauf wurde bereits oben hingedeutet. Die Interpolationen sind z. T. im Geiste des ursprünglichen Verfassers mutatis mutandis gedichtet, der jedoch dem Interpolator dichterisch überlegen ist. Dies macht es aber auch wahrscheinlich, daß der Interpolator räumlich dem Kreise nicht ferngestanden hat, dem die ursprünglichen Oden angehören. Anders ausgedrückt: auch der christliche Interpolator wird in Palästina, bezw. im benachbarten Gebiet, zu suchen oder doch von dort ausgegangen sein. Dies gilt ja auch von »Johannes«. Beides sind keine »Judenchristen«, aber sicher jüdische Christen. Für das angegebene Gebiet spricht aber ferner noch, daß eine bemerkenswerte Verwandtschaft der Oden mit den Abendmahlsgebeten der Didache und mit den christlichen Interpolationen der Testamente der zwölf Patriarchen besteht, beide aber nach Palästina gehören[1]. Man wird also schwerlich irren, wenn man, Ort und Zeit anlangend, das Urteil über unsere Oden also zusammenfaßt: sie gehören sowohl in ihrer Urgestalt als auch in der christlichen Überarbeitung nach Palästina bezw. in das jüdisch-christliche Gebiet. Die jüdischen Oden stammen von

---

1) Für die Abendmahlsgebete der Didache war mir der palästinensische Ursprung immer schon sehr wahrscheinlich; aber ich habe mehr und mehr Grund gefunden, auch die ganze Schrift dorthin zu versetzen.

einem Propheten, der einem Kreise mystischer Juden in der Zeit zwischen c. 50 vor Chr. und c. 67 n. Chr. angehört. Die christliche Bearbeitung darf nicht wohl früher als auf das Ende des 1. Jahrhunderts datiert werden — wenigstens nach unseren lückenhaften Kenntnissen ist ein früheres Datum unwahrscheinlich. Aber abwärts darf man sich mit ihnen auch nicht weit vom Anfang des 2. Jahrhunderts entfernen; denn sowohl die Überlieferungsgeschichte als auch der Inhalt — man denke an die Behandlung der drei Personen in Ode 19 — widerrät dies. »Um das Jahr 100« dürfte die richtige Zeitbestimmung sein.

Wenn man die Oden in ihre jüdische Grundschrift und die christlichen Interpolationen zerlegt hat[1], muß man die Bestandteile wieder zusammenschieben und diese Gesänge, als wären sie eine Einheit, lesen; denn so sind sie in den alten Christengemeinden wo sie gebraucht wurden, gelesen worden. Erst wenn man die jüdische Grundschrift in dem Lichte der Interpolationen liest — sie bekommt dann einen ganz anderen, weil auf Christus bezogenen Sinn —, gewinnt man einen inneren Contact mit den Christen, die sich an ihnen erbaut haben. Dann lernt man aber auch an diesen neu erschlossenen Quellen in einer einzigartigen Weise, was in jenen Jahrzehnten an Empfindungen, Glaubensgedanken und Ideen möglich und wirklich gewesen ist und welche Mühe es gekostet haben muß, diesen glühenden Strom geschmolzener Metalle in ein festes Bett zu leiten und zu Form und Gestalt zu bringen.

6. Zur ästhetischen Würdigung der Oden.

Eine vollständige ästhetische Würdigung der Oden muß ich auf eine spätere Zeit verschieben. Sie fordert vor allem eine genaue Untersuchung der Strophik und der technischen Kunst des Dichters. Eine solche kann ich noch nicht vorlegen, behalte sie mir aber vor. Aus ihr werden sich vielleicht auch

1) Daß der hier gemachte Versuch noch nicht an allen Punkten geglückt ist, ist mir selbst nicht zweifelhaft; denn nicht alles ist hier befriedigend. Curae repetitae werden Besseres bringen; aber sicher scheint mir zu sein, daß christliche Interpolationen in einem jüdischen Texte hier vorliegen und daß man nur unter dieser Voraussetzung ein Verständnis der Oden zu gewinnen vermag.

Anhaltspunkte für eine Scheidung der Oden in Gruppen, event. auch für eine Unterscheidung der Verfasser gewinnen lassen. Doch wird das Urteil schwerlich umgestoßen werden, daß mindestens die Hauptmasse der nicht interpolierten Oden einem Verfasser zuzuweisen ist.

Wir haben es mit einem wirklichen und, wie mir scheint, originalen Dichter zu tun. Auch wo er bekannte Formen und Redemittel verwertet, ist der Ausdruck frisch, überzeugend und wirkt wie neu. Seine Bilder und Gleichnisse sind trefflich gewählt und unterstützen die Gedanken in vorzüglicher Weise; manche von ihnen sind frappierend durch ihre Schönheit, Wärme und Kraft[1]. Er verfügt über gewaltige Töne und über zarte Klänge. Die strömende Mannigfaltigkeit, in der er religiöse Empfindungen auszudrücken vermag, scheint mir die Echtheit dieser Empfindungen zu verbürgen, die ich überhaupt nirgendwo in Zweifel ziehen möchte. Phrasen und überflüssige oder inhaltslose Verse begegnen sehr selten. Unklares ist wohl fast durchweg erst durch die christliche Überarbeitung zu Stande gekommen; doch scheinen in einigen Oden Compilationen vorzuliegen, ohne daß sich ein christliches Element nachweisen läßt. Wahrscheinlich hat schon der Interpolator die Gesänge nicht mehr aus erster Hand erhalten. Im Ganzen ist der starke ästhetische Eindruck, den die Sammlung hinterläßt (auch schon die Initien!), ein einheitlicher[2].

In etwa dreißig Oden dominiert daß »Ich«, so daß man die ganze Sammlung »Gott und die Seele« überschreiben möchte. Der Dichter spricht auf Grund tiefer Contemplation seine inneren religiösen Erfahrungen aus, die sich zum Erlebnis der vollkommenen Vereinigung mit Gott gesteigert haben. Nicht weniges erinnert an die Weise Augustins in den Confessionen, aber frei-

---

1) Der Dichter liebt es, mit einem Bildgleichnis seine Oden zu beginnen, s. 1. 6. 7. 14. 15. 16. 28. 40. Am gewaltigsten ist der Anfang der 7. Ode: »Wie der Sturmlauf des Zorns gegen die Ungerechtigkeit, so ist der stürmische Lauf der Freude zu dem Geliebten«. Wie lebendig und warm ist der Anfang der 40. Ode: »Wie der Honig träufelt aus der Wabe der Bienen und die Milch fließt aus dem Weibe, die ihre Kinder liebt, so ist auch meine Hoffnung auf dich mein Gott«.

2) Der Eindruck ist viel einheitlicher als der von 40 aufeinander folgenden kanonischen Psalmen. In Ode 4, 6 ist Ps. 84, 11, in Ode 14, 1 Ps. 123, 2 vertieft; ähnliches auch sonst.

lich zeigt eben dieser Vergleich die Schranke unseres Dichters am deutlichsten. Er glaubt die höchsten Höhen erreicht zu haben, ohne doch in die tiefsten Tiefen eingedrungen zu sein. Das Problem des Bösen und der Schuld existiert für ihn kaum: Erkenntnis, Leben und Liebe haben bei ihm fast regelmäßig nur die Schwachheit und den Irrtum zu ihrem Gegensatz. Eine gewisse Weichheit und sublime Überschwenglichkeit ist die Folge hiervon. Man braucht nur die Psalmen Salomos zu vergleichen (z. B. den 9. 10. und 13.), um zu erkennen, was dem Verfasser fehlt, der kategorische Imperativ, der bittre Ernst des Guten und die Selbstzucht. Hinterlassen so die Gedichte nichts weniger als einen starken sittlichen Eindruck, so leidet auch der ästhetische an einigen Stellen an Übertreibungen, denen man nicht zu folgen vermag. Mit Augustin aber berührt sich der Dichter darin, daß er es in der Mehrzahl der Oden nur mit der Darstellung seines Ichs und seiner Zustände zu tun hat. Soziale Instinkte und ein kräftiges Mitgefühl mit den Nöten und Leiden Anderer fehlen fast ganz. Mit dem Gemeinschaftsleben — vom nationalen zu schweigen — haben es die Gesänge gar nicht zu tun. Aber diese »Ich«-Dichtung wirkt durch ihren »Egoismus«, der der »Armen« selten gedenkt, dennoch nicht frostig, weil eine jubelnde Freude sie durchzieht, weil der Verfasser durch Aussprache und directen Appell den anderen die Herrlichkeit des Lebens mit Gott nahe zu bringen vermag und weil sein dichterischer Genius immer wieder Töne findet, die das Gemüt bezaubern wie die Contemplationen Bernhards[1].

Da die Oden, in denen das »Ich« keine Rolle spielt oder wesentlich zurücktritt, die seltneren sind, so verdienen sie eine besondere Aufmerksamkeit. Sie finden sich in der ganzen Sammlung verstreut ohne Ordnung[2]. Gleich das 4. Gedicht ist ein schöner »Wir«-Psalm, der jedoch — abgesehen von dem merkwürdigen Eingang, in welchem der jerusalemische Tempel gegen Rivalen in Schutz genommen wird — einen besonders charak-

1) Man vergleiche vor allem die 3. Ode, deren Anfang leider fehlt.

2) Ein Ordnungsprinzip innerhalb der Sammlung läßt sich m. E. überhaupt nicht nachweisen. Es ist doch wohl nur Zufall, daß die sich folgenden Oden 3—7 dadurch eine gewisse Einheit bilden, daß Ode 3 die Liebe, Ode 4 den Glauben, Ode 5 die Hoffnung, Ode 6 die Gotteserkenntnis, Ode 7 die Gottesfreude zu ihrem Mittelpunkt hat.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE

teristischen Inhalt nicht besitzt. Höchst eindrucksvoll ist die Schilderung der sich verbreitenden Gotteserkenntnis unter dem Bilde eines Bachs, der zu einer Alles überdeckenden Flut geworden ist, aus der die Durstigen nun schöpfen, in Ode 6. Sehr lebendig und großartig ist das 8. Gedicht, ein »Ihr«-Psalm, voll Fülle und Kraft, in welchem auch der Gedrückten in erhebenden Worten gedacht ist (»Erhebet euch und stehet auf, die ihr einstmals niedergebeugt waret; ihr, die ihr in der Stille waret, redet, da euer Mund aufgetan ist; ihr, die ihr verachtet waret, erhebet euch nun, da eure Gerechtigkeit hoch erhoben ist«), und wie prophetisch-trostreich sind die Worte Gottes v. 15ff. — denn Gott selbst spricht in dieser Ode —: »Nicht wende ich mein Antlitz von dem, was mein ist; denn ich kenne sie, und ehe sie waren, habe ich sie erkannt und ihr Antlitz; ich habe sie versiegelt, ich habe ihre Glieder gebildet und meine Brüste für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, auf daß sie dadurch leben möchten. Ich habe Wohlgefallen an ihnen gefunden, und ich schäme mich ihrer nicht; denn sie sind mein Werk und die Kraft meiner Gedanken. Wer also wird auftreten gegen mein Werk oder ihnen ungehorsam sein? Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen, und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt«. Mit dieser Ode ist die ebenfalls besonders schöne 9. Ode — auch ein »Ihr«-Psalm — zu vergleichen. »Ihr«-Psalmen sind endlich auch die 30. und 13. Ode, die letztere bedeutsam durch das Bild, welches sie eröffnet (»Sieh, unser Spiegel ist der Herr«) und weil in ihr, was sonst so selten ist, die Forderung laut wird: »Wischet ab den Schmutz von eueren Gesichtern und liebet Gottes Heiligkeit und ziehet sie an und seid allezeit ohne Fehl bei ihm«. Daß der Dichter so kurzweg sagen kann: »Seid allezeit ohne Fehl bei ihm« und augenscheinlich die Abwaschung des Schmutzes für etwas hält, wozu es nur des Entschlusses bedarf, ist kein Zeichen tieferer Erkenntnis. Unbedeutend ist die 30. Ode.

Die vier apokalyptischen Oden 23. 24. 38 und 39 (s. auch die Paradiesesschilderung in Ode 11, 14ff.), sind, wenn man die anderen apokalyptischen Schilderungen jüdischer Propheten des Zeitalters vergleicht, durch strengen Stil und gezügelte Phantasie ausgezeichnet. Leider ist uns hier vieles nicht verständ-

lich; aber soviel erkennen wir, daß der Dichter sich neben den Anderen nicht nur sehen lassen kann, sondern ihnen überlegen ist. Er häuft nicht Bild auf Bild; er gefällt sich nicht in abstrusen Schilderungen, sondern er sucht einen Gedanken wirklich durchzuführen und er verfällt nicht in zeitgeschichtliche Journalistik unter prophetischer Maske, mit der stets eine gewisse Unwahrhaftigkeit, weil Täuscherei, verbunden gewesen ist. Außer den genannten Oden gibt es nur noch drei, die keine »Ich«-Gesänge sind. Unter ihnen ist die 32. unbedeutend; die 33. hinterläßt auch keinen starken Eindruck, weil die »vollkommene Jungfrau« dunkel bleibt und weil ihre Rede über Allgemeinheiten nicht hinauskommt. Dagegen ist die 34. Ode eine Perle der Sammlung. Trotz ihrer Kürze enthält sie zwei eigentümliche und tiefe Bekenntnisse in trefflicher Ausprägung, die Erkenntnis, daß es, wo ein einfaches Herz ist, keinen rauhen Weg gibt und keine Wunde bei geraden Gedanken, und die andere, daß es kein Oben und kein Unten gibt, weil das, was unten ist, in Wahrheit auch oben ist (weil es die Abstrahlung des Oberen ist). Auch die Verbindung der beiden Erkenntnisse ist fein: Das einfache Herz lebt im Göttlichen (»es ist von allen Seiten von Vortrefflichkeit umgeben«); daher ist nichts Zwiespältiges in ihm; selbst der Gegensatz von Oben und Unten besteht für dasselbe nicht, weil es die Nichtigkeit dieses Gegensatzes erkennt.

Vergleicht man die Weisheit Salomos, die Psalmen Salomos, die Testamente der zwölf Patriarchen und die gleichzeitigen Apokalypsen mit unseren Oden in Bezug auf die dichterische Kraft der Empfindung und des Ausdrucks, so bleiben sie nicht nur hinter keinem jener Werke zurück, sondern übertreffen die meisten. Nur der Dichter der Esra-Apokalypse, der freilich mit unserem Dichter am wenigsten vergleichbar ist, kann ihm als Poet gleichgestellt werden. Geschmacklos ist der Dichter an keiner Stelle geworden, und an nicht wenigen hat er für seine Gedanken Ausdrücke von bleibendem Wert gefunden und eine Sprache, der die Zeit nichts anzuhaben vermag.

In Bezug auf die ästhetische Würdigung der christlichen Interpolationen darf man sich kurz fassen. Ein großer Teil derselben kann hier überhaupt nicht in Betracht kommen, weil

es sich lediglich um kurze poesielose Einschiebungen handelt, die den jüdischen Text in einen christlichen verwandeln sollen. In Bezug auf Geschicklichkeit und Takt vermag man dem Interpolator hier wenig Gutes nachzurühmen. Er hat solche Sätze zahlreich eingestreut ohne Rücksicht auf die Herstellung eines erträglichen Zusammenhangs. Am schlimmsten aber wird es dort, wo er das »Ich« des jüdischen Dichters, weil dieser hohe Dinge von sich ausgesagt hatte, durch seine Zusätze zum »Ich« Jesu Christi umgestempelt hat. Hier ist zwar ein Zusammenhang geschaffen, aber ein irreführender und schlimmer. Subjektiv mag der Interpolator entschuldigt sein, er mag wirklich unter jenem jüdischen »Ich« Jesus Christus verstanden haben. Wie unbekümmert er auch sonst verfahren ist, dafür ist 24, 1 der stärkste Beleg, wo in eine Gerichtsode die Taufgeschichte so unpassend wie möglich eingesetzt ist, nur weil eine Taube in der Ode vorkommt. Die ganz christliche Ode 19 ist im ersten Teile geschmacklos, auch wenn man die Naivetät des Verfassers entschuldigend in Anschlag bringt, und ist im zweiten Teile mehr ein historischer Bericht als ein Gedicht. Es ist möglich, daß sie von einem ganz anderen Verfasser stammt als die übrigen christlichen Bestandteile. Von den größeren unter diesen in Ode 7, 4b—8; 7, 10—14; 31, 3—11; 41, 1—7. 11. 12—17; 42, 1—3. 17—25 läßt sich Günstigeres sagen; aber an poetischer Kraft kommen sie der jüdischen Grundschrift doch nicht gleich, so sehr sie sich augenscheinlich bemühen, den Ton ihrer Vorlage zu treffen. Am höchsten ist neben 42, 17—25 (die schöne Scene in der Unterwelt mit dem mächtigen Schluß: »Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt; denn freie Männer sind sie und mir gehören sie an«) 41, 12—17 zu schätzen. Hier ist eine erhabene Schilderung Jesu Christi gegeben:

»Der Heiland, der lebendig macht und unsre Seelen nicht verstößt,
»Der Mann, der erniedrigt wurde und erhöht ward durch seine Gerechtigkeit,
»Der Sohn des Höchsten ist erschienen in der Vollendung seines Vaters,
„Und ein Licht ist aufgegangen aus dem Worte, das zuvor in ihm war.

»Der Gesalbte ist in Wahrheit Einer, und er war bekannt vor Grundlegung der Welt
»(Als der), der die Seelen errettet für ewig durch die Wahrheit seines Namens.
»Ein neues Loblied (soll erschallen) von denen, die ihn lieben«.

Soll der, der diesen Hymnus gedichtet hat, identisch sein mit dem Hirten, der uns in Ode 19 von den Brüsten und der Milch des Vaters erzählt und davon, daß der h. Geist den Vater gemolken und seine Milch in dem Becher d. h. in dem Sohne uns zu trinken gegeben habe? Das ist schwer glaublich. Je mehr man sich mit den christlichen Bestandteilen der Oden vertraut macht, desto weniger kann man an ihre absolute Einheitlichkeit glauben. Auch das ästhetische Urteil legt dieselbe nicht nahe, sondern vermag nur die Hauptmasse für einheitlich zu erklären.

7. Was lernen wir aus den Oden für die Geschichte der Entstehung des Christentums?

In den §§ 2—5 sind bereits zahlreiche Fingerzeige zur Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage gegeben worden, aber eine Zusammenfassung scheint noch notwendig. Wir lernen (1) aus den Oden in einem entfernten Zweige des Judentums einen religiösen Individualismus kennen, wie wir ihn bisher kaum geahnt haben und jedenfalls in dieser Stärke nicht zu belegen vermochten. Daß dieser Individualismus in seiner Freiheit von allem Mythischen — das ist vielleicht das Frappanteste — und Ceremoniösen, in seiner spirituellen Reinheit und in seiner relativen Loslösung von der nationalen Religion eine wichtige Vorstufe des Christentums ist, ist klar. Zwischen den jüngsten kanonischen Psalmen, der Weisheit und den Psalmen Salomos und den Testamenten der zwölf Patriarchen einerseits und dem Individualismus eines Paulus, »Johannes«, Ignatius andererseits finden diese Oden ihre Stätte.

Wir lernen aus den Oden (2), daß die Conceptionen von Licht, Wahrheit, Leben, von Glaube, Liebe, Hoffnung, von Erkenntnis und Unvergänglichkeit, von Prädestination und neuer Geburt (bis zu Formulierungen hin, die als Eigentum des »Johannes«, bzw. auch des Apostels Paulus gelten und daher als Erzeugnisse des Geistes Christi erschienen), nicht »christlich«, sondern be-

reits vorchristlich sind. Wir erkennen aber auch weiter, daß dieser mystische Complex nicht als hellenisch in Anspruch genommen werden kann, sondern daß er aus jüdischen Triebkräften erzeugt ist. Er kommt hellenisch-philosophischen Gedanken sehr nahe; aber er ist nicht philosophisch im Sinne der Griechen; er ist nicht einmal »Logos« in ihrem Sinne, sondern er convergiert nur mit griechischen Gedanken, die unter ganz anderen Voraussetzungen standen und sich erst allmählich von diesen loslösten. In Bezug auf »Johannes« haben einsichtige Forscher der jüngsten Zeit dies bereits eingesehen — in der johanneischen Theologie ist nichts wirklich Hellenisches, wenn man vom Prolog absieht —; diese Einsicht wird nun mächtig verstärkt werden durch den in den Oden vorliegenden Befund. Für die geschichtliche Erklärung des Johannesevangeliums ist ihre Entdeckung geradezu epochemachend. Es hat, wie wir nun gelernt haben, im Spätjudentum einen Kreis von Mystikern gegeben, der in den religiösen Erfahrungen und Ideen lebte, die die Grundlage der johanneischen Theologie bilden. In dieses Gewebe hat »Johannes« seinen Christus hineingestellt, oder vielmehr — er hat diesen Complex als das Werk Christi betrachtet, ja Christus als die persönliche Verkörperung und einzige Quelle desselben aufzufassen gelehrt: Christus ist das Licht, Christus ist das Leben, Christus ist der Weg zur Erkenntnis Gottes — nur die Liebe ist er nicht; die Liebe ist Gott selbst. An dieser Spitze bleibt der reine Theismus bestehen. Bis in Einzelheiten hinein erscheint das »Johanneische« in den Oden vorbereitet, aber die originale Genialität, mit der »Johannes« den Complex bearbeitet, umgeschmolzen und gereinigt hat, bleibt doch noch sehr groß, und an wichtigen Punkten ist ein gewaltiger Fortschritt vorhanden. Der Verfasser der Oden schreibt (4, 1 f.): »Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht dazu hat; denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; der ältere Platz soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er«; »Johannes« aber läßt Jesus sprechen: »Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten ... Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten«.

Wir lernen (3) aus den Oden, daß es auch in Palästina ein religiös sehr hoch stehendes Judentum gegeben hat, das (ähnlich wie Philo) von messianischen Gedanken kaum berührt gewesen ist, welches messianische Ideen nicht brauchte, um Trost und Frieden zu gewinnen, da es auf der Linie der jüngeren kanonischen Psalmen Gotteserkenntnis, Gottesnähe, Erlösung, Wiedergeburt und Seligkeit bereits gefunden hatte oder gefunden zu haben glaubte — ohne das Erlebnis der Umkehr und ohne Bußschmerz und tiefere Sündenerkenntnis.

Wir lernen (4) aus den Oden, daß Jesus, wie er sich uns aus den gereinigten Quellen der Synoptiker darstellt, d. h. der geschichtliche Jesus, mit der Mystik dieser exotischen jüdischen Oden, die in ihrer Weise ein Höhepunkt der religiösen Entwicklung sind, sehr wenig gemeinsam hat. Es ist eine völlig andere Luft, die uns von dort und von hier entgegenweht; es ist ein ganz anderes religiöses Erlebnis, das dort und hier zugrunde liegt; es ist eine absolut andere Empfindung Gott, dem eigenen Ich und der Welt gegenüber; es ist endlich eine völlig andere religiöse Ausdrucksweise und Sprache. Jesus steht mitten in dem concreten Leben, die Oden des Mystikers schweben über demselben. Es ist alles bei Jesus viel unmittelbarer, kindlicher und bodenständiger, viel einfacher und sehr viel ernster. Die Nächstenliebe hat hier einen Spielraum, der in jenem Complex so ganz fehlt; das »Ich« empfindet sich nicht als isoliertes, sondern ist untrennbar mit dem Nächsten verknüpft, und kein Wort erschöpft sich in sich selbst, sondern es weist über sich hinaus und ist triebkräftig. Diese negative Erkenntnis in Bezug auf das Verhältnis der Religion der Oden zur Religion Jesu ist neben der Einsicht, die wir in Bezug auf das Johannesevangelium gewonnen haben, das Wichtigste, was uns der neue Fund gebracht hat. Die Historicität und Originalität Jesu erscheint aufs neue gefestigt.

Zum Schlusse möge noch eine Zusammenstellung von Parallelen aus solchen jüdischen Schriften stehen, mit denen die Oden Salomos am meisten verwandt sind. Es ist zwar im Commentar Einiges bereits angemerkt worden, aber eine Übersicht wird nicht überflüssig sein. Die betreffenden Stellen in den Oden vermerke ich nicht, da man sie aus dem Register leicht finden kann.

Am zahlreichsten sind die Parallelen aus der Weisheit Salomos; die durchgehenden, welche die wichtigsten sind, lassen sich nicht ausschreiben. Ich merke daher hier nur Einzelheiten an:

Sap. Sal. 2, 16: *εἰς κίβδηλον ἐλογίσθημεν αὐτῷ.*

Sap. Sal. 2, 23: *ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* (s. auch sonst »*ἀφθαρσία*« und »*ἀθανασία*« in der Sap. Sal.).

Sap. Sal. 3, 1: *δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος.*

Sap. Sal. 5, 22: *ἐκ πετροβόλου θυμοῦ πλήρεις ῥιφήσονται χάλαζαι· ἀγανακτήσει κατ᾽ αὐτῶν ὕδωρ θαλάσσης, ποταμοὶ δὲ συγκλύσουσιν ἀποτόμως.*

Sap. Sal. 7, 24 f.: *πάσης κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής* (zu *ἀπόρροια* s. auch Apoc. Baruch 36 ff.).

Sap. Sal. 7, 26: *ἀπαύγασμά ἐστιν* (*ἡ σοφία*) *φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας.*

Sap. Sal. 8, 1 ff.: *τὴν σοφίαν ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ, καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς. εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν· μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης.*

Sap. Sal. 9, 5: *ὅτι ἐγὼ δοῦλος σὸς καὶ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου.*

Sap. Sal. 9, 15: *φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχήν.*

Sap. Sal. 11, 6: *πηγὴ ἀενάου ποταμοῦ.*

Sap. Sal. 15, 2: *καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν.*

Aus den Psalmen Salomos (vgl. Hauptbegriffe wie *ἀλήθεια*):

Psalm. Salom. 2, 25: »der Drache«.

Psalm. Salom. 3, 12: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι.*

Psalm. Salom. 4, 25: *γένοιτο, κύριε, τὸ ἔλεός σου ἐπὶ πάντας τοὺς ἀγαπῶντάς σε*, cf. 6, 6; 10, 3.

Psalm. Salom. 5, 1: *οἱ ἐπιστάμενοι*, cf. 2, 33: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἐν ἐπιστήμῃ.*

Psalm. Salom. 14, 8: *ὁδοὶ ἀνθρώπων γνωσταὶ ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ παντός καὶ ταμεῖα καρδίας ἐπίσταται πρὸ τοῦ γενέσθαι.*

Die Psalmen Sal. 5 und 6 bieten nicht weniges Verwandte.

Psalm. Salom. 6, 3: *ἐν διαβάσει ποταμῶν καὶ σάλῳ θαλασσῶν οὐ πτοηθήσεται.*

Psalm. Salom. 8, 33: *κύριε σωτήρ.*

Psalm. Salom. 9, 1: *ὁ κύριος ὁ λυτρωσάμενος αὐτούς.*

Psalm. Salom. 9, 8: *σὺ ὁ θεὸς καὶ ἡμεῖς λαὸς ὃν ἠγάπησας.*

Psalm. Salom. 9, 10: *οἰκτείρησον, ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὅτι σοί ἐσμεν.*

Psalm. Salom. 14, 3. 4: Paradies und Pflanzung.

Psalm. Salom. 15, 6: *ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν.*

Psalm. Salom. 16, 4: *ὁ σωτὴρ καὶ ἀντιλήπτωρ μου,* cf. 17, 3: *ὁ θεὸς σωτήρ.*

Obwohl die Testamente der zwölf Patriarchen viel Verwandtes bieten und namentlich die Interpolationen und die Art, wie sie vorgenommen worden ist, zu Vergleichungen auffordert, ist das Material nicht so beschaffen, daß die Verwandtschaft durch Hervorhebung von Einzelheiten deutlicher wird. Dasselbe gilt von den Apokalypsen Henoch, Esra, Baruch. Doch lohnt es sich in Bezug auf das Buch Henoch einige Einzelheiten hervorzuheben; man vergleiche im Index der Ausgabe Flemmings die Stichworte »Abgrund«, »Angesicht«, »Aufsteigen zum Himmel«, »die Auserwählten«, »Barmherzigkeit«, »Baum«, »Buch«, »Erzengel«, »Erdenbewohner«, »Erkenntniß«, »Ewigkeit«, »Fittiche«, »Freude«, »Friede«, »Garten« (Paradies), »Gedanken Gottes«, »Geheimnisse«, »Geist«, »Geister«, »Gepflanzt werden«, »Gerechtigkeit«, »Gericht«, »Glaube«, »Größe Gottes«, »Haupt« (Gott), »die Heiligen«, »der Herr«, »Herrlichkeit«, »Herrschaft«, »Herz«, »der Höchste«, »Höhe« (des Himmels), »Hölle« (Totenreich), »Joch«, »Kinder« (Söhne), »Kleid«, »das Leben«, »Lebensfreude«, »Licht«, »Name«, »Pfade«, »Pflanze«, »Quelle«, »Ruhe«, »Schöpfung«, »Selig«, »Sohn Gottes«, »Ströme«, »Tafeln«, »Tag«, »Völker«, »Wagen«, »Wahrheit«, »wahrhaftig«, »Wasser«, »Wasserflut«, »Weisheit«, »Welt«, »Wort«, »Wurzel«, »Zeichen«. C. 2ff. 41. 72ff.: Schilderung der Regelmäßigkeit der Welt-

ordnung. C. 39, 5: »Gerechtigkeit floß wie Wasser von ihnen, und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde: so ist es unter ihnen in alle Ewigkeit«, cf. 49, 1: »Weisheit ist ausgegossen wie Wasser«, 48, 1: »alle Durstigen tranken aus den Quellen der Weisheit«; das ganze 39. Capitel ist seiner Verwandtschaft wegen zu vergleichen (s. u. a. v. 7: »die Fittiche des Herrn der Geister«). Dazu sind besonders Stellen aus c. 42. 43. 47. 48. 52. 58. 60. 62. 63. 91. 93 hervorzuheben.

Endlich sei darauf hingewiesen, daß zwischen einigen erhabenen Ausführungen des Clemens Alexandrinus im Pädagog und den Oden eine gewisse Verwandtschaft besteht.

Zusatz.

Will man es unternehmen, bei der Kritik dieser Oden ohne die Annahme von Interpolationen auszukommen, so muß man es mit der Hypothese versuchen, die Oden stammten aus der Zeit um d. J. 200 und zwar aus einem heidnischen Kultverein, der starke Einflüsse von dem Judentum und Christentum erhalten habe. Allein dagegen spricht, (1) daß dann die Aufnahme der Oden in das A. T. zu einem vollkommenen Rätsel wird, (2) daß die Beziehung auf die kanonischen Psalmen nicht nur ein Einschlag in das Gewebe der Oden ist, sondern diese ihre wichtigste Grundlage sind, (3) die Devotion vor dem Tempel durch keine Exegese beseitigt werden kann, diese Tatsache aber der Hypothese, die Oden seien synkretistisch-heidnisch tötlich ist, (4) daß mindestens einige christliche Stellen sich unzweifelhaft als Einschübe darstellen. Es muß also dabei bleiben, daß das jüdische Element in diesen Oden das Entscheidende ist, daß sie zu einer Zeit entstanden sind, als der Tempel noch stand und daß sie nicht einheitlich sind.

Was für ein exotisches, mystisches Judentum aber das Judentum des Verfassers ist, ist deßhalb so schwer zu sagen, weil wir die Seitenerscheinungen des Judentums, die hier in Betracht kommen, nur schlecht kennen. Man muß die Therapeuten Philos, die Hypsistarier (s. die Untersuchungen von Schürer und von Cumont), die Theosebeis des alexandrinischen Cyrill und die Messalianer des Epiphanius ins Auge fassen. Eine Identifizierung wäre jedoch ein Wagnis. Am stärksten hat mein Blick auf den Messalianern (Euchiten) gehaftet, weil der Bericht

des Epiphanius (h. 80, 2. 3) über sie und namentlich über ihr Selbstbewußtsein zu einer Vergleichung geradezu auffordert:

Οὗτοι οἱ πρότερον Μασσαλιανοὶ ἐξ Ἑλλήνων [?] *ὁρμώμενοι, οἱ πρὸ τῶν νυνί, τῶν δῆθεν ἀπὸ ὀνόματος Χριστοῦ ὁρμωμένων, καὶ αὐτοὶ πὴ μὲν ἔν τισι χώραις τοιαῦτα τροπάριά τινα κατασκευάσαντες, ὡς Προσευχὰς καλουμένους καὶ Εὐκτήρια. ἐν ἄλλοις δὲ τόποις φασὶ καὶ ἐκκλησίας ὁμοιώματι ἑαυτοῖς ποιήσαντες, καθ' ἑσπέραν καὶ κατὰ τὴν ἕω, μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων συναθροιζόμενοι, ἐπιπολύ τε καταλεγμάτιά τινα ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς σπουδαίων καὶ εὐφημίας τινὰς δῆθεν εἰς τὸν θεὸν ποιούμενοι, ὡς διὰ καταλεγματίων τε καὶ εὐφημιῶν θεὸν ἐξιλεούμενοι, ἑαυτοὺς ἀπατῶσιν. . . . . . οἱ δὲ λόγοι αὐτῶν ἀφρόνων ἐπέκεινα. ὃν δ' ἄν τινα ἐπερωτήσῃς ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενον, ἐκεῖνον ἑαυτὸν φάσκει οἷον δ' ἂν ἐθέλοις. ἤτοι γὰρ προφήτην εἴποις, λέξουσι ὅτι, Προφήτης εἰμί· ἤτοι Χριστὸν ἂν ὀνομάσῃς, φάσκει ὅτι, Χριστός εἰμί· ἤτοι πατριάχην, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸν ὀνομάζει ἀναιδῶς· ἤτοι ἄγγελον, καὶ ἑαυτὸν λέγει.* — Hier scheint eine Verwandtschaft vorhanden zu sein; aber die Messalianer sollen dem Heidentum näher gestanden haben als dem Judentum, sind chronologisch, ihren Ursprung betreffend, schwer zu fassen und sind selbst eine so dunkle Erscheinung, daß man zur Zeit mit ihrer Hilfe nichts zu beleuchten vermag.

Initia (deutsch).

Den Tautropfen des Herrn hat er auf mich in Erquickung geträufelt 35.
Der Herr hat meinem Munde die Richtung gegeben 10.
Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz 1.
Der Herr ist meine Hoffnung 29.
Die Freude gehört den Heiligen 23.
Die Taube flatterte über dem Gesalbten 24.
Die Abgründe sind zerstört worden vor dem Herrn 31.
Ein Becher Milch ist mir gebracht worden 19.
Er, der mich herab brachte aus der Höhe 22.
Er hat mich angefüllt mit Worten der Wahrheit 12.
Es gibt keinen rauhen Weg, wo ein einfaches Herz ist 34.
Es sollen den Herrn preisen alle seine Kinder 41.
Füllet euch Wasser aus der lebendigen Quelle 30.
Für die Seligen gibt es Freude 32.
Gewaltige Ströme sind die Kraft Gottes 39.
Ich bin ein Priester des Herrn 20.
Ich bin entkommen aus meinen Banden 25.
Ich bin gekrönt von meinem Gott 17.
Ich bin hinaufgestiegen zum Lichte der Wahrheit 38.
Ich habe meine Hände ausgestreckt und dem Herrn geheiligt 27.
Ich habe meine Hände ausgestreckt und habe mich meinem Herren genähert 42.
Ich habe meine Hände ausgestreckt zu Dir, mein Herr 37.
Ich ruhte auf dem Geiste des Herrn 36.
Ich sage Dir Dank, o Herr, denn ich habe Dich lieb 5.
Ich sprudelte Lob für den Herrn 26.
Mein Herz ist aufgeschnitten und seine Blüte sichtbar 11.
Mein Herz ist erhaben durch die Liebe zum Herrn 18.
Meine Arme habe ich zur Höhe erhoben, zur Gnade 21.
Niemand verändert Deinen heiligen Platz 4.
Öffnet eure Ohren, ich will zu euch reden 9.
Öffnet, öffnet eure Herzen zum jauchzenden Empfang 8.
Sieh' unser Spiegel ist der Herr 13.
Wie das Werk des Landmanns der Pflug ist 16.
Wie der Honig träufelt aus der Wabe 40.
Wie der Sturmlauf des Zorns gegen die Ungerechtigkeit 7.
Wie die Augen des Sohnes auf seinen Vater 14.
Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen 28.
Wie die Hand über die Zither gleitet 6.
Wie die Sonne die Freude für diejenigen ist 15.
Wiederum aber eilte die Gnade 33.
. . . . ziehe ich an, und seine Glieder sind bei ihm 3.

Initia (Rückübersetzung).

Αἱ ἄβυσσοι κατελύθησαν 31.
Ἀνέβην πρὸς τὸ φῶς τῆς ἀληθείας 38.
Ἀνέπαυσα ἐπὶ τῷ πνεύματι τοῦ κυρίου 36.
Ἀνοίγετε, ἀνοίγετε τὰς καρδίας ὑμῶν 8.
Ἀνοίγετε τὰ ὦτα ὑμῶν 9.
Ἀπέφυγα ἐκ τῶν δεσμῶν μου 25.
Ἀρύετε ὑμῖν ὕδωρ 30.
Δοξάσωσι τὸν κύριον πάντες οἱ παῖδες αὐτοῦ 41.
Ἐξέτεινα τὰς χεῖράς μου καὶ ἤγγισα τῷ κυρίῳ μου 42.
Ἐξέτεινα τὰς χεῖράς μου καὶ καθιέρωσα τῷ κυρίῳ 27.
Ἐξέτεινα τὰς χεῖράς μου πρὸς σέ, κύριε 37.
Ἐπλήρωσέ με τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας 12.
Ἐστεφανώθην ὑπὸ τοῦ θεοῦ μου 17.
Εὐχαριστῶ σοι, κύριε, ὅτι φιλῶ σε 5.
Ἡ καρδία μου ἐμεγαλύνθη διὰ τῆς ἀγάπης 18.
Ἡ καρδία μου ἐσχίσθη 11.
Ἡ περιστερὰ ἐπτερύγισεν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ 24.
Ἡ χαρὰ τῶν ἁγίων ἐστίν 23.
Ἦρα τοὺς βραχίονάς μου εἰς τὰ ἄνω 21.
Ἰδού, τὸ ἐσόπτρον ἡμῶν ὁ κύριος 13.
Ἱερεὺς τοῦ κυρίου εἰμί 20.
Κατέβρεξα δόξαν τῷ κυρίῳ 26.
Ὁ καταγαγών με ἐκ τῶν ἄνω 22.
Ὁ κύριός ἐστιν ἡ ἐλπίς μου 29.
Ὁ κύριος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου 1.
Ὁ κύριος κατηύθυνε τὸ στόμα μου 10.
Οὐδεὶς μεταβάλλει τὸν ἅγιον τόπον σου 4.
Οὐκ ἔστιν ὁδὸς τραχεῖα 34.
Πάλιν (δὲ) ἔσπευσεν ἡ χάρις 33.
Ποταμοὶ δεινοὶ ἡ δύναμις τοῦ κυρίου 39.
Ποτήριον γάλακτος ἠνέχθη μοι 19.
Τὴν δρόσον τοῦ κυρίου 35.
Τοῖς μακαρίοις ἡ χαρά 32.
Ὡς αἱ πτέρυγες τῆς περιστερᾶς ἐπὶ τοῖς νεοττοῖς 20.
Ὡς ἡ χεὶρ φέρεται ἐπὶ τῆς κιθάρας 6.
Ὡς ὁ δρόμος τῆς ὀργῆς κατὰ τῆς ἀδικίας 7.
Ὡς ὁ ἥλιος χαρά ἐστιν τοῖς ζητοῦσιν 15.
Ὡς οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ υἱοῦ εἰς τὸν πατέρα 14.
Ὡς τὸ μέλι στάζει ἐκ τοῦ κηρίου 40.
Ὡς τὸ ἔργον τοῦ γεωργοῦ τὸ ἄροτρον 16.

Wort- und Sachregister.

Die griechischen Worte sind durch die koptische Übersetzung bezeugt.

ἀερος 5, 5.
αἰωνα 22, 11.
ἀληθειας 1, 2.
ἀλλα 1, 3.
ἀντιδικους 22, 3.
ἀπορροια 6, 7.
διακονοι 6, 12.
δικαιοσυνη 25, 10.
ἐκωλυσας 25, 3.
ἐλπις 5, 9.
ἐνεργειαν 22, 10.
ἐξουσιαν 22, 3.
ἐπαταξε 23, 5.
ἐσκεπασας 25, 8.
κακως 5, 8.
καρποι 1, 4.
κλαδους 1, 2.
μακαριοι 6, 12.
μελη 6, 15.
οὐδε 6, 9.
παρρησια 6, 16.
πιστοις 22, 7.
σπερμα 22, 5.
σωμα 22, 9.
σωτηρ 5, 9.
ταφοις 22, 8.
τεχναι 6, 9.
χαριτι 25, 4.
χρηστοτητι 25, 11.
ψυχας 6, 14.

Abend 26, 5.
Abgründe 24, 3. 5; 31, 1.
Abstieg des Worts 12, 6.
Abtrünnige 23, 18.
Aeonen s. Welten.
Allmacht 14, 9 u. sonst.
Allwissenheit 17, 7
Anbeten 39, 11.
Anfang 4, 14; 6, 4; 7, 17; 11, 4; 23, 2 f.; 24, 6; 41, 9.
Anfüllen 11, 21; 12, 1.
Angesicht Gottes 8, 15; 21, 5 (u. sonst); 22, 11; 25, 4; 33, 2; 36, 3; 42, 18 (des Sohnes Gottes).
Anhangen (Gott) 3, 2. 10.
Ankunft, Erscheinung des Herrn 7, 14. 19.
Anziehen (Gott) 7, 6; 13, 2 (seine Heiligkeit); 15, 8 (die Unvergänglichkeit); 20, 7 (die Güte Gottes); 21, 2 (das Licht); 23, 1 (die Freude); 3 (die Liebe); 33, 10 (Gott); 39, 7 (den Namen des Herrn).
Arbeiter Gottes 11, 17.
Arme, die, erheben, ausbreiten 21, 1.
Auferweckung (auch des Fleisches) 22, 8 ff.
Aufstieg der Seele 35, 8; 38, 1 u. sonst.
Auserwählte 4, 8; 8, 21; 23, 2 f.; 33, 11.
Ausspeien der (vermeintlichen) Weisheit 38, 13.

Bande, die, 17, 4; 21, 1; 22, 4; 25, 1; 42, 22.
Barmherzige, der (Erbarmer, der),

Erbarmen 3, 7; 7, 7. 12; 14, 3. 9; 16, 8; 29, 3; 42, 15. 21.
Baum 11, 16. 18 (Bittre Bäume); 20, 7.
Becher Milch (= der Sohn) 19, 1.
Bedürfen (Gott bedarf nichts) 4, 9.
Bestimmung s. Vorherbestimmung.
Beute (Verteilung des Sohnes Gottes) 31, 7.
Bewahrung, die Bewahrten, beschützen 8, 11f. 24; 12, 4; 19, 10; 35, 2.
Bewohner 24, 2.
Bitten s. Gebet.
Bitterkeit 11, 18; 28, 13; 31, 10; 42, 17 (Essig und Bitterkeit).
Blei 25, 5.
Blitz 39, 4.
Blöße 20, 6.
Blüte des Herzens 11, 1.
Bogen 23, 5.
Bosheit, böse 11, 17; 14, 6; 33, 4.
Botschaft, frohe 7, 19.
Braut und Bräutigam 38, 9ff.; 42, 9ff.
Brautlager 42, 11.
Brief (die große Allegorie) 23, 5ff.
Bruder 28, 14.
Brüste Gottes 8, 17; 14, 2; 19, 3f.
Buch Gottes 9, 12f.
Bund Gottes 9, 11.

Christus s. Gesalbter.

Dank, danken 5, 1; 26, 6; s. Lobgesänge.
Decke 20, 6.
Demut 31, 10.
Descensus ad inferos 42, 15ff.
Drache, der siebenköpfige, 22, 5.
Du als Anrede (außer an Gott) 20, 4—9.
Dunkelheit 5, 5; 11, 16; 15, 2; 16, 16f.; 18, 6; 21, 2; 31, 1; 42, 22.
Durstig, Durst 6, 10f.; 30, 2.

Ehre, ehren 17, 7 (s. auch Lobgesänge, Preis); 20, 8; 29, 11; 41, 5.
Eigen (ἴδιος) 7, 14; 8, 15. 21; 25, 11; 26, 1; 42, 25.
Einfalt 7, 4; 34, 1.
Einigkeit 12, 9f.
Eisen 17, 9.
Eitelkeit s. Nichtigkeit.
Ende 4, 12; 6, 4; 7, 17; 11, 4; 12, 6f.; 14, 4, 33, 3.
Erben (vom Sohn) 23, 17; sonst 31, 6. 11.
Erde 6, 10; 7, 23; 11, 9. 12; 16, 11. 17; 33, 3.
Erhaltung 7, 18.
Erhöhung 21, 1 u. ö.
Erkennen, Erkenntnis, bekannt 3, 12. 13; 4, 8; 6, 5. 7ff. 17; 7, 4. 9. 15. 7, 19. 24. 27; 8, 9. 13. 16; 9, 7; 11, 4; 12, 3. 10. 12; 15, 5. 11; 17, 7. 12; 18, 16; 23, 4; 24, 10; 26, 13; 30, 6; 33, 11; 34, 5; 38, 21; 39, 7; 41, 2; 42, 10.
Erlöser, Erlösung, Errettung 5, 9; 7, 18; 8, 25; 9, 5. 13; 10, 8; 11, 3; 14, 6; 15, 6; 17, 2ff. 13f.; 19, 10; 21, 1; 25, 2. 4; 26, 9; 28, 9; 31, 11; 33, 9; 34, 6; 35, 3. 8; 38, 2f. 15; 40, 7; 41, 17; 42, 24.
Erlöste, der 8, 25 (der Messias).
Erwählte s. Auserwählte.
Erzväter 31, 11.
Erzengel 4, 8.
Ewigkeit, ewig (s. auch Unvergänglich) 6, 17; 9, 3. 8; 11, 19. 21; 23, 19; 25, 11; 30, 6; 32, 2; 38, 18; 41, 17.

Fehllos 13, 3.
Feinde 22, 3; 25, 3. 10; 29, 5. 10 (s. auch Verfolger).
Fell 25, 8.
Fels der Wahrheit 11, 5. Gottes Felsen 22, 12. Der Sohn Gottes wie ein Fels 31, 9.
Finger, der, Gottes 23, 19.
Finsternis s. Dunkelheit.
Fittige Gottes 28, 2ff.
Fleisch 8, 10.

Fluss s. Wasser.
Frech 20, 2; 23, 18.
Freiheit 10, 3; 42, 26.
Fremdling, fremd 3, 7; 6, 3; 17, 6; 20, 5.
Freude (Lust) 7, 1. 2. 18. 20; 11, 13f. 21; 14, 2; 15, 1. 5; 20, 8; 21, 7; 23, 1. 4; 28, 3; 31, 3. 6; 32, 1; 38, 15; 40, 6; 41, 7.
Friede 8, 8; 9, 6; 11, 3; 35, 2; 36, 8.
Frucht 1, 4; 4, 5; 7, 1; 8, 3; 10, 2; 11, 1. 11. 21; 12, 2; 14, 6f.; 16, 3; 17, 13; 37, 3; 38, 18.
Führer 14, 4.
Fülle (πλήρωμα) 7, 13; 19, 5.
Furcht, fürchten 5, 9; 23, 7f.; 24, 2 u. sonst; 25, 10; 35, 3; 38, 8; 40, 7.
Fußtapfen Gottes auf dem Wasser 39, 9ff.

Gebärende 24, 3.
Gebeine 22, 9.
Gebet, bitten, Anbetung 7, 12; 8, 23; 11, 15; 14, 9; 17, 12.
Gedächtnis, ewiges 11, 19.
Gedanke 5, 7; 8, 19; 9, 3f.; 12, 4. 7; 16, 9f. 20; 17, 5; 20, 1f.; 21, 4; 23, 5; 24, 5. 8; 28, 18; 29, 8; 34, 2f.; 41, 10.
Gefangenschaft, gefangen nehmen 10, 3f.; lösen 17, 11.
Geheimnis Gottes 8, 11.
Gehorchen 33, 4.
Geist, Geister der Menschen 6, 6; 40, 6.
Geist, heiliger 6, 6; 11, 2; 14, 8; 19, 3f. 6; 23, 19.
Geist des Herrn 3, 12; 6, 2; 13, 2; 16, 6; 25, 8; 28, 1. 7; 36, 1. 3. 8.
Gemeinschaft Gottes 4, 9; 21, 4,
Gerechte, der (Messias) 42, 3.
Gerechtigkeit, gerecht 8, 6. 22; 9, 10; 20, 3; 25, 10; 36, 7; 41, 13.
Geruch Gottes 11, 13; Geruch, übler 18, 14.
Gesalbte, der (Gottes) 9, 2; 17, 15 (er ist das Haupt); 24, 1 (das Haupt); 29, 6 (der Herr); 36, 5; 39, 10 (der Herr); 41, 3. 16 (er ist in Wahrheit Einer).
Geschöpfe 4, 8; 7, 28; 16, 14f.
Gewürm 24, 3.
Gift (des Drachens) 22, 7; 38, 8.
Gläubige, die, Glaube, der, glauben 4, 5. 6; 8, 12; 15, 11; 16, 5; 22, 7; 23, 2; 28, 4; 29, 6; 33, 11; 34, 6; 39, 4. 11; 40, 7; 41, 1; 42, 12.
Glieder 3, 2; 6, 2. 6. 15; 8, 17; 17, 14; 18, 2; 21, 3; 26, 4.
Gnade 4, 12; 9, 5; 19, 6; 21, 1; 23, 2; 24, 10; 25, 4; 29, 5; 31, 6; 33, 1. 9; 34, 6; 41, 3.
Gott 4, 1. 14; 9, 4; 10, 5; 11, 8. 21; 16, 18; 17, 1; 18, 9; 23, 19; 25, 1; 33, 9; 40, 3.
Gräber 22, 8.
Größe Gottes 7, 4; 19, 9.
Grundlage, Fundament 22, 12; 35, 5; 38, 17.
Güte Gottes, Freundlichkeit, Sanftmut 4, 7; 5, 3; 6, 5; 7, 4. 25. 29; 11, 1. 17; 14, 3. 6; 15, 8; 17, 7; 19, 1. 9; 20, 8f.; 25, 11; 29, 2; 31, 3; 37, 4; 41, 5; 42, 21.

Hände (Ausstrecken der = Kreuz) 27, 1f. u. 42, 1ff.; 35, 8; 37, 1.
Hände und Finger Gottes 16, 7; 23, 19; 38, 17.
Hafen der Rettung 38, 3.
Harmonie der Gesänge 36, 2.
Haß 7, 23.
Hauch 6, 14.
Haupt 1, 1. 3; 5, 7. 10; 9, 8; 17, 14f.; 20, 8; 23, 14. 16; 24, 1; 28, 5.
Hebamme 19, 8.
Heerscharen 4, 8; 16, 15.
Heil (s. auch Errettung) 1, 4; 10, 2.
Heiligen (Verbum) 27, 1.
Heiligen, die 7, 19; 9, 6; 22, 12.
Heiligkeit, heilig 13, 2; 20, 9; 24, 10; 25, 10; 26, 2; 31, 5; 32, 2.

Heiligtum 4, 3.
Helfer, der, helfen, hilfreich, Hilfe 7, 3; 8, 7; 21, 1. 4; 22, 6. 10; 25, 2, 6; 26, 14.
Herr, der 1, 1; 3, 3. 7. 12; 4, 5. 14; 5, 1. 9. 12; 6, 2. 3. 5. 17; 7, 2. 3f. 19. 24. 25f.; 8, 1. 3. 7. 23; 9, 2f. 11; 10, 1; 11, 1. 6. 10. 12f. 14f.; 12, 3. 12; 13, 1; 14. 1. 3f. 6. 8; 15, 1f. 10; 16, 2. 4. 7. 9. 19; 17, 2. 15; 18, 1. 3f. 17; 19, 1; 20, 1. 7; 21, 1. 4. 7; 24, 3. 5. 8. 10; 25, 11; 26, 1. 8. 11; 27, 1; 28, 18; 29, 1. 6. 10f.; 30, 1. 5; 31, 1f.; 32, 2; 35, 1. 4. 6; 36, 1ff.; 37, 1. 4; 38, 17. 20; 39, 6ff.; 40, 5; 41, 1. 3. 5. 7; 42, 1.
Herrlichkeit 7, 26; 11, 15; 14, 5; 15, 7; 16, 7; 18, 19; 29, 2f.; 36, 2; 41, 4;
Herz 7, 26; 8, 1f. 10. 21; 10, 1. 7. 11, 1; 16, 3; 17, 13; 18, 1; 20, 3; 21, 7; 24, 9; 26, 2. 4; 28, 2f.; 32, 1; 36, 7; 38, 14; 40, 5; 41, 6. 10.
Herz Gottes 4, 5; 16, 20; 28, 18; 30, 5.
Himmel 16, 12.
Höchste, der 3, 7; 5, 2; 6, 11; 7, 19. 22. 25; 8, 9; 9, 5; 10, 5; 11, 2. 8; 12, 4. 10; 17, 7 (der Erhabene); 18, 19; 23, 4f. 16; 26, 10; 31, 4; 35, 8; 36, 5; 37, 1; 41, 14.
Höhe, die 10, 7; 21, 1; 22, 1; 26, 7; 36, 1f.
Höhle 24, 3.
Hölle 15, 9; 29, 4; 42, 15.
Hoffnung 5, 2. 9; 29, 1; 40, 3.
Honig s. Milch u. 30, 3f.; 40, 1.
Holz (das aufgerichtete) 27, 2; 42, 3.
Hunde, tolle 28, 11.

Jauchzen, Jubel, frohlocken 11, 11; 21, 7 (u. sonst); 40, 6; 41, 7.
Ihr als Anrede 3, 13; 7, 29; 8, 1—14. 26; 9, 1. 3—6. 11. 13; 13, 1—3; 23, 4; 30, 1f.; 31, 6; 33, 6—10; 34, 6; 39, 7.
Innere, das 20, 4.
Inspiration 18, 19.
Irrtum s. Unwissenheit.
Jungfrau (Jungfrauen-Geburt) 19, 6ff.
Jungfrau, die vollkommene 33, 4.

Kampf, Krieg 8, 8; 9, 7. 9; 29, 9.
Kind, im Mutterleibe hüpfend, 28, 3.
Kinder Gottes 41, 1f., s. auch Söhne Gottes.
Kleid des Geistes 25, 8.
Kleid, das verliehene, göttliche 11, 10.
Kleider von Fell 25, 8.
Klippen und Felsen 38, 2.
Knabe 35, 6.
Knechte (Gottes) 7, 10; 29, 11.
Königreich Gottes, Regierung 18, 3; 22, 12 [?]; 23, 11; 36, 8.
Krankheit 18, 3; 25, 9.
Kranz, Krone 1, 1. 2. 3; 5, 10; 9, 8f. 11; 17, 1; 20, 7.
Kuß des Lebens 28, 7.

Lachen (spotten) 18, 18.
Land s. Erde, auch 11, 11. 15. 18; 15, 10.
Landmann 16, 1.
Leben, das, leben, lebendig, errettet sein [lebendiges Wasser s. unter Wasser] 1, 3; 3, 11; 5, 3; 6, 17; 8, 17; 9, 3; 10, 1. 8; 11, 7; 15, 10; 17, 1; 19, 8; 22, 10; 24, 6; 26, 9; 28, 7; 30, 1; 31, 6; 34, 6; 38, 3; 40, 8; 41, 3. 12; 42, 5. 19 (Versammlung der Lebenden bei den Toten).
Leben, heiliges 8, 3.
Leib 18, 3; 19, 6 (der Jungfrau); 21, 3 (neuer); 22, 9 (neuer); 39, 3.
Leichtigkeit des Wortes 12, 5.
Leiden (schweigend) des Sohnes Gottes 31, 8.
Leuchter 25, 7.
Licht (erleuchten) 5, 6; 6, 16; 7, 17 (Spuren des); 8, 3; 10, 1. 7 (Spuren des); 11, 10. 13. 16; 12, 3. 7; 15, 2; 16, 16; 21, 2. 5; 25, 7; 29, 7; 32, 1; 34, 3; 36, 3; 38, 1; 40, 6; 41, 6. 15.
Liebe, lieben, der Geliebte 3, 2. 3. 4. 5. 8 (der Geliebte). 9; 5, 1; 6, 2f.;

7, 1 (der Geliebte). 22; 8, 2. 14. 23. 24; 10, 7; 11, 2; 12, 9. 11; 13, 2; 14, 6; 16, 3f.; 17, 12; 18, 1; 19, 10; 23, 3; 38, 11 (der Geliebte und seine Braut); 40, 6; 41, 2. 6. 17; 42, 4. 8 (das Joch der L.); 12.
Lippen Gottes 30, 5 u. sonst.
Lobgesänge, lobsingen, preisen, Preis, Ruhm 7, 19f. 22. 25f. 28; 10, 5; 11, 21; 12, 4; 13, 2; 14, 7f.; 16, 2ff. 5. 20; 17, 15; 18, 1. 19; 20, 9; 21, 6f.; 24, 1; 26, 1f. 3. 5. 8; 31, 3; 36, 2. 4; 40, 5; 41, 1f. 17 (neu).
Lüge, Falschheit 18, 6. 9.

Macht Gottes öfters, besonders 7, 29; 16, 8; 18, 2; 19, 9; 25, 6; 29, 7ff.; 32, 2; 39, 1.
Magd 29, 11.
Majestät s. Herrlichkeit.
Meer 16, 11.
Melken 19, 2f.
Mensch (der Wohnsitz des Worts) 12, 11; Mensch, zum Sohne Gottes geworden 36, 3; Menschensöhne 33, 6.
Menschwerdung Gottes 7, 5ff.
Messias s. Gesalbter.
Milch der Mutter 40, 2.
Milch, heilige (Gottes) 4, 10; 8, 17; 19, 1ff. (Gottes); 35, 6.
Milch und Honig 4, 10.
Mitte (das in der Mitte Befindliche) 22, 2; 30, 6; 33, 7.
Morgen 26, 5.
Mühseligen, die 31, 6; Mühe 37, 3.
Mund (mit dem Mund Gottes reden) 26, 10; Mund Gottes öfters, z. B. 31, 3.
(nicht) Müßig sein, von Gott 4, 5.
Mutter 35, 6.

Nachbar 20, 5.
Nacht 16, 16f.
Nahestehenden, die, Gottes 36, 6.
Name Gottes 6, 5; 8, 22. 26; 14, 5; 15, 8; 16, 20; 18, 1. 19; 20, 9; 22, 6; 23, 19; 25, 11; (30, 5); 31, 3; 33, 11; 39, 6f. 11; 41, 5. 17; 42, 25.
Neid (Mißgunst) 3, 7; 7, 4. 23; 11, 6; 15, 6; 17, 12; 20, 7; 23, 4.
Neugestaltung durch Gott 11, 10.
Nichtigkeit 11, 8; 17, 3; 18, 10. 15f.
Niederungen 22, 1.
Nieren 11, 2; 20, 4.
Norden 26, 6.

Oben und unten 34, 5.
Offenbar, Offenbarung 4, 12. 14; 34, 6.
Opfer 20, 1. 3 (in 7, 12 steht es wohl irrtümlich).
Orte 23, 15.

Paradies 11, 14—21; 20, 7.
Person, neue (ist der Sänger geworden) 17, 4; s. Leib, neuer; s. auch 28, 14; 41, 8 (von einem anderen Geschlecht).
Pfeil 23, 5.
Pflanzung (der Gläubige) 38, 17ff.; 38, 20 (schöne Pflanzung).
Platz 11, 15. 20.
Platz, heiliger 4, 1. 4.
Präexistenz 22, 1; 28, 15; 41, 15. 16 (des Messias).
Preis (pretium) 20, 5.
Priester, Priesterdienst 20, 1.

Quelle s. Wasser.

Rad (Wirbelwind?) 23, 10ff. (die große Allegorie).
Ratschluß, heiliger 9, 2; 12, 4; 38, 21.
Rauch 35, 4.
Rechte, die, Gottes 8, 7. 21; 14, 4; 18, 7; 19, 5; 22, 7; 25, 2. 9; 38, 21.
Rechtfertigung 17, 2; 25, 11; 29, 5; 31, 5 (des Messias).
Reich s. Königreich.
Reich in Gott, Reichtum Gottes 9, 4; 11, 9. 14; 22, 12 [?]; 41, 10.
Rein 12, 4; 20, 3.

Reue (keine bei Gott) 4, 11.
Richter 33, 10; Gericht 35, 4.
Riegel 17, 9.
Ruhe, ruhen 3, 6; 11, 10; 25, 11; 26, 3. 10. 13; 28, 4; 35, 4. 7; 36, 1; 37, 4; 38, 4.
Ruhe Gottes von seinen Werken 16, 13.
Ruhm s. Lobgesänge.

Säbel 28, 5.
Sänger 26, 13.
Same 31, 11.
Same des Drachens 22, 5.
Satzungen 17, 8.
Schämen, sich 8, 18 (von Gott gesagt); 9, 7.
Schatten 35, 5.
Schatzkammer des Lichts 16, 16.
Schlünde und Spalten 38, 2.
Schmerzlose Geburt 19, 7.
Schmerzloser Leib 21, 3.
Schmutz 13, 2.
Schnelligkeit des Worts 12, 5. 10.
Schneiden (beschneiden?) 11, 1ff.
Schönheit Gottes 12, 4; 16, 7. 18.
Schöpfung 4, 14; 7, 10. 11. 15; 8, 19—21; 12, 10; 15, 7; 16, 11ff. 17ff. 20; 29, 2; 36, 5 (des Sohnes).
Schuldig (der Sohn Gottes) 31, 7.
Schwache (= Schlechte) 18, 4; 24, 7.
Schweigen s. Stille.
Schwert 28, 5.
Seele 3, 5; 6, 14; 7, 27; 9, 1; 10, 3; 20, 4f.; 21, 3; 26, 9; 30, 3; 31, 6; 35, 8; 39, 3; 40, 6; 41, 12. 17.
Segen (segnen) 17, 13; 22, 6; 28, 5; 38, 18. 20.
Seher 7, 21.
Sein, das, kommt dem Herrn allein zu 16, 19.
Selig 6, 12; 9, 8; 11, 15; 12, 12; 30, 7; 32, 1; 33, 9.
Sichtbare, das 5, 11; 16, 9 (das nicht Sichtbare).
Sieg 9, 12f.; 18, 6f.; 29, 9.
Siegel, versiegeln 4, 8; 8, 16; 23, 7f.; 24, 5.
Söhne Gottes 3, 9; 31, 4.
Sohn (Gottes) 3, 9; 7, 18; 19, 2. 7ff.; 23, 16. 19; 31, 3ff.; 36, 3ff.; 41, 14; 42, 21.
Sohn der Magd (= Knecht) 29, 11.
Sohn und Vater (menschlich) 14, 1.
Sonne 11, 12; 15, 1f.; 16, 16f.
Soter, Heiland, Erlöser 5, 9; 41, 12ff.; 42, 24.
Speise 24, 4.
Spiegel (Gott als der) 13, 1.
Spreu 29, 10.
Sprossen 1, 2. 3; 11, 11.
Stab der Macht 29, 7.
Stein, kostbarer 9, 9.
Sterne 16, 12.
Steuermann 16, 1.
Stille, schweigen 8, 5; 12, 8.
Ströme Gottes, verderbliche 39, 1ff.
Sturmlauf 7, 1.
Sturmwind 34, 3.
Süden 26, 6.
Süßigkeit 19, 1 (Gottes); 28, 13.

Tafel 23, 19.
Tag 7, 26; 16, 17.
Tag, heiliger, Gottes 15, 3; Tag, großer, ist angebrochen 41, 4.
Tau, Tautropfen s. Wasser.
Taube 24, 1ff.; 28, 1.
Teilhaber (Gast) Gottes 40, 8.
Tempel 6, 8.
Tod 6, 14; 15, 10; 18, 9; 29, 4; 42, 16. 23.
Töchter 33, 6.
Todesfurcht 38, 8.
Tor des Lichts 12, 3.
Tote 22, 8.
Treu 28, 4.
Trank s. Wasser.
Trinken 6, 10; 11, 7 u. sonst.
Trinkgelage 38, 12.
Trunken von lebendigem Wasser 11, 7f.

Türe, Pforte 17, 8; 10(!); 42, 22.

Überfluß Gottes 40, 8.
Überkleidung mit neuem Leibe 22, 9.
Überrest von Gott 11, 19.
Umarmen (begatten) 19, 6.
Umsonst (Gottes Güte) 5, 3.
Unbefleckt in meiner Liebe 10, 7; unbefleckt in den Gedanken 18, 17.
Ungerecht, Ungerechtigkeit, Unrecht 4, 7; 7, 1; 33, 10.
Unschuldig (der Sohn Gottes) 31, 7.
Unsterblichkeit, unsterblich, Unvergänglichkeit, unvergänglich 3, 10; 7, 13; 8, 26; 9, 3; 10, 1; 11, 7. 10; 15, 8. 10; 17, 2; 21, 4; 22, 11; 28, 6f.; 31, 6; 33, 10; 38, 3; 40, 8.
Unwissenheit, Unkenntnis, Torheit, Irrtum 7, 24; 11, 9; 15, 6; 18, 12ff. 18; 19, 4; 31, 2. 38, 4ff. 8. 10. 13. 14.

Vater, der, der Erkenntnis 7, 9; der Welten 7, 13; euer Vater 8, 26; Gott der Vater 9, 4; mein Vater 10, 5; der Vater 19, 2; 23, 16; 31, 5 (heiliger des Messias); 41, 9 (der Wahrheit).
Vater, Sohn und h. Geist 19, 1ff.; 23, 19; Vater und Sohn 41, 14, s. auch Sohn.
Verachteten, die 8, 6; 25, 5 u. sonst.
Verdammnis 17, 3.
Verderber, der, des Verderbens 38, 9.
Verderbtheit 24, 6; 33, 1ff.
Vereint (vermischt sein) mit Gott 3, 8.
Verfolgungen, Verfolger 5, 4ff.; 22, 3; 23, 18; 25, 10; 28, 8; 29, 5; 42, 5. 7.
Verführer 38, 10ff. u. sonst.
Vergänglichkeit (Sterblichkeit) 15, 8f.
Verkündigen, predigen 7, 29; 9, 6; 10, 7; 12, 10; 16, 18; 21, 6; 33, 5. 9.
Verlorengehn 9, 7 u. sonst.
Vernichtung 22, 11; 28, 6; 31, 1 u. sonst; 33, 1f. 7.
Versprechungen, Verheißungen Gottes 4, 11; 31, 11.
Vertilgung der Vernichtung 33, 2.
Verwandlung der Gläubigen in Gott 17, 13.
Vielen, die 23, 17; 25, 5.
Völker, die zerstreuten, 10, 6; 29, 8.
Volk Gottes 10, 8; Volk des Messias 31, 11.
Vollkommen (vollendet) 1, 4; 7, 16; 9, 3; 17, 7 (von Gott); 18, 5. 10 (von Gott); 23, 4; 24, 6; 26, 7; 35, 7; 36, 2. 5; 41, 14.
Vorherwissen, göttliches, Vorherbestimmung 4, 14; 7, 11; 8, 16; 9, 2.
Vortrefflichkeit 34, 4.

Wachsam 3, 13.
Wachsen 11, 16.
Wagen, der 38, 1.
Wahrheit, wahr 1, 2; 8, 9. 11; 9, 8f. 11; 11, 3. 5; 12, 1ff. 11. 12; 14, 7; 15, 4; 17, 5. 7; 18, 3. 6. 19; 20, 9; 23, 16; 24, 8f.; 25, 10; 31, 2; 32, 2; 33, 8; 38, 1ff. 4ff. 7ff. 10. 15; 41, 1. 9. 16f.
Wasser, Quellen, Fluß, Tau, Trank im Sinne des Lebenswassers 4, 10; 6, 7—13. 17; 11, 6 (redendes Wasser); 11, 7. 13; 12, 2; 19, 1ff.; 26, 14; 28, 13; 30, 1ff.; 35, 1. 6; 36, 6f.; 38, 18; 39, 1f.; 40, 4.
Weg 3, 12; 7, 2. 16; 11, 3; 12, 6; 15, 6; 17, 8; 22, 7. 11; 23, 13; 24, 10; 31, 2; 33, 7f. 11; 34, 1 (rauher); 38, 7; 39, 6. 11; 41, 11; 42, 3.
Wein, schlimmer, der Trunkenheit 38, 12.
Weisheit, weise 3, 13; 7, 10 (Erschaffung der W.); 7, 16; 28, 18; 33, 8; 38, 13 (vermeintliche); 15.
Welle 31, 9.
Welt 10, 4; 19, 4; 20, 2; 33, 10 (die neue); 38, 11; 41, 16.
Welten, die 7, 13; 8, 26; 12, 4. 8; 16, 20.

Welterneuerung 22, 11; 33, 10.
Werk Gottes, die Seinen 8, 18f.; gläubige Werke Gottes 11, 19; 12, 4. 7; 16, 7. 10. 13.
Werke, gute 11, 17.
Wesen (göttliche Wesensmitteilung) 7, 8. 12.
Widersacher s. Verfolger.
Wille des Herrn 9, 2f.; 14, 4; 18, 3. 10.
»Wir«, nicht »Ich« 4, 9. 10; 6, 5. 6; 17, 15; 18, 7; 41, 2—7. 11; [42, 21—24].
Wirbelwind? 23, 10ff.
Wohlergehen 20, 9 u. sonst.
Wohlgefallen Gottes an den Menschen 8, 18; 14, 5.
Wohnen Gottes 10, 1; 32, 1.
Wohnplatz der Heiligen 22, 12.
Wolke 35, 2.
Wort, das, der Erkenntnis 7, 9; der Wahrheit 8, 9; 12, 1. 3; des Herrn 9, 2; 10, 1; 12, 5—12 (Schilderung des Wortes); 15, 9; 16, 8 (Macht des Wortes). 9 (es durchforscht alles). 20; 18, 4; 24, 7; 29, 9f.; 32, 2; 39, 8; 41, 11. 15; 42, 20.
Wunde 34, 2.
Wunder 26, 11ff. (sie können nicht erklärt werden); 41, 4.
Wurzeln, die, des Drachens 22, 5; Wurzel göttlicher Pflanzung 38, 18ff.

Zeichen 23, 14; 27, 2; 29, 7; 39, 6; 42, 2.
Zeugung durch den Geist 19, 6; 36, 3; durch den Reichtum Gottes 41, 10.
Zither 6, 1; 7, 20; 14, 8; 26, 3.
Zorn 7, 1; 23, 18.
Zusammenbringung der Völker, der Toten 10, 6; 22, 8.
Zweig 1, 2.
Zwiespältiges 34, 4.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

DRITTE REIHE, FÜNFTER BAND, HEFT 4

DER GANZEN REIHE XXXV, 4

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1910

vol. 35
(1910)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA
VOL 35
(1910).